

منهج أهل السنة والجماعة ومعتزتهم في الفكر الإسلامي دراسة في العقيدة والتوحيد

تقديم

فاطمة أحمد رفعت

مراجعة

للهـنـاء الدكتور محمد عبد الله السروش
متم الفلسفة - جامعة الإسكندرية

تقديم

للهـنـاء الدكتور محمد علي أبو رمان
متم الفلسفة - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

١٩٨٩

دار المعرفة الجامعية
٤ شارع سويعه الإسكندرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد

يعلم الله كم كانت سعادتى وغبطتى وسرورى بظهور هذا الكتاب القيم بعد طول غيبة . وبعد صبر فارغ وشوق لجوج ، فلقد تحققت أعز أمنياتى فى ميدان الفكر الاسلامى ، وذلك على الرغم من كثرة الكتب التى أخرجتها المكتبة العربية والاسلامية سواء ما كان منها فى ميدان علم الكلام ، أو التصوف ، أو التراث الاسلامى وحضارته العربية التى تميزت عن غيرها من الحضارات اليونانية والفارسية والهندية وحتى حضارات أوروبا الحديثة والمعاصرة . والسبب فى ذلك أن الفكر الاسلامى أخذ من الحضارات السابقة ما يتفق والتوحيد ، وأخرج لنا تراثا اسلاميا عربيا خالصا يتسم بالقيم الأخلاقية والنظريات العلمية ، والأفكار والمصطلحات الفلسفية وشتى فنون العلم والمعرفة .

ورغما عن هذا كله ، فأننى كنت أشعر فى قرارة نفسى بأن المكتبة العربية فى حاجة ماسة إلى فرع آخر من فروع الفكر الاسلامى ، ومذهب من المذاهب الكلامية لا يقل أهمية من غيره من المذاهب الاسلامية ، من حيث أنه مذهب متكامل فى المنهج والموضوع والعقيدة التى يحتاجه عالمنا الاسلامى وهو مذهب أهل السنة والجماعة « الأشاعرة » وهو مذهب وسط بين المذاهب الاسلامية فى العقيدة والتوحيد ، وسط بين العقل والإيمان فى كل قضايا الفكر الاسلامى ونظرياته المختلفة التى عالجت الصلة بين الذات والصفات والصفات الإلهية ، وكذلك الأفعال الانسانية بين الجبر والاختيار والتى

تحدد مفهوم المادة الإلهية تحديداً متكاملًا يؤكد العلاقة بين الله الإنسان ،
وغير ذلك من المفاهيم في ميدان نظرية السببية ومفهوم العلية التي تؤكد
ارتباط الإنسان بإيمانه بالله .

وهكذا تحققت أمنيتي بظهور هذا الكتاب ومذهب أهل السنة والجماعة
ومزنته في الفكر الاسلامي ، دراسة في العقيدة والتوحيد» للباحثة الآنسة
فاطمة أحمد رفعت ، بعد مراجعته وتنقيحه وإخراجه في صورته الانيقة
تحقيقاً لرغبة صاحبة هذا البحث قبل أن يختارها الله إلى جواره راضية
مرضية ونفس مطمئنة هائلة بحياتها الأبدية بين الشهداء والصديقين والأبرار
أولئك السابقون السابقون المقربون الذين تنجذب أرواحهم إلى الملا
الأعلى لتتعم بما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على
قلب بشر .

فأهدي هذا الكتاب إلى روحها الطاهرة وإلى كل من أسهم في هذا
الميدان وبخاصة أستاذي الجليل والمفكر الاسلامي المعاصر الذي تبنى في
كتابات ومؤلفاته المتعددة في ميدان الفلسفة وعلم الكلام والمنطق والتصوف
مذهب أهل السنة والجماعة « الأشاعرة » باعتبارهم أفضل الفرق الاسلامية
الكلامية، وكانت أمنيته أن ينتشر هذا المذهب الوسط بين المسلمين ، أستاذي
وأستاذ الأجيال في شتى جامعات مصر والعالم العربي المرحوم الاستاذ
الدكتور / علي سامي النشار .

وبالله وحده التوفيق

ا. د. محمد جلال شرف ،

أستاذ الفلسفة الاسلامية

شكر وتقدير

لست أحسب نفسي مستطاعة شكر استاذى الدكتور / محمد عاطف العراقي فقد أعطاني من وقته وجهدة الشيء الكثير ، وكثيرا ما كنت ألجأ إليه لمعاونتي في حل الصعوبات التى تقابلنى فى البحث . فكان سيادته يذل لي كل صعوبة ويسدى إلى العون قدر استطاعته .

ولذلك آمل أن يجد فى بحثى هذا ما يقوم مقام شكرى له ، وانى لكلى يقين أن هذا البحث سيبقى دليل صدق على توجيهه وارشاده .

كذلك أتوجه بشكرى إلى كل من أعاننى على هذا البحث من القائمين على مكتبة معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينكان ، وعلى رأسهم الأب الدكتور / جورج قنوانى وكذلك أستاذى الدكتور عثمان يحيى ، فقد أسدوا جميعا إلى كثير من النصيح والارشاد العلمى القيم ، وأمدونى بما لديهم من مصادر ومراجع كان لها عظيم الفائدة فى إتمام هذا البحث ، الذى أرجو الله تعالى أن يكون معينا ومفيدا ونافعا للباحثين فى هذا المجال .

تقديم

بقلم الاستاذ الدكتور / محمد علي أبو ريان

أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة بجامعة الاسكندرية ،
وعميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية (س) —
وأستاذ الفلسفة ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات
بجامعة الاسكندرية (حالياً) .

شامت إرادة الله ، ولا راد لمشيئته تعالى ، أن يظهر هذا البحث في
كتاب بعد وفاة صاحبه الباحثة الآنسة / فاطمة أحمد رفعت مجد عبد القادر
التي لم تألو جهداً في سبيل إتمامه ولم تدخر وسعاً لتنجزه في صورة يرضى
عنها الجميع ، فسهرت الليالي ، وقدمت أجمل أيام عمرها — شبابها الغض —
قرباناً لهذا البحث الذي تقدمه لقراء العربية اليوم ، ولعله يكون صدقة
جارية هذا العمل الجليل من حيث ينتفع به محبو المعرفة ومريدوها من الذين
وهبوا حياتهم للسير في درب الحكمة حتى ينهلوا من ينابيعها الصافية فتلهمهم
جدة الصواب وطريق الخير والحق والجمال .

وقد اتخذت الباحثة عنوان بحثها وهو :

« مشكلة الذات والصفات عند الغزالي ومصادرها الأشعرية »

وقد دفعني إلى كتابة هذا التقديم ، عندما وجدت الأستاذ الفاضل
والعالم الجليل الدكتور محمد عاطف العراقي أستاذ الفلسفة الإسلامية وهو
غني عن التعريف تفضله بالإشراف على هذا البحث وقد أجازته للمناقشة ،

ولكن القدر شاء لصاحبه أن تغادر دار الفناء لتصبح خالدة فيه بعملها الذي أتمته في هذا البحث ، وليهدأ بالها وتنعم بدار البقاء بجوار الصديقين والصديقات ، هادئة مطمئنة ، وراضية ، مرضية بما قدمته من عمل في عمرها القصير ، وحسبها ما قدمت في محراب العلم ، والمعرفة ، ما يكون شفيعا لها يوم التلاقي ، سائلين المولى عز وجل أن ينزلها منزلة الشهداء ، فهي بحق شهيدته فقد قدمت حياتها قربانا وحبا وتقديرا له .

لقد تناولت الباحثة موضوعها في ستة فصول ، تضمن كل فصل عدة عناصر منتهية إلى خاتمة تخلص فيها إلى عدة نتائج ارتأتها صائبة ، واعتقدت ذلك طالبة من كل باحث فيما بعد يستكمل ما يراه من نقص في بحثها لم تكن راغبة فيه ..

يتحدث الفصل الاول عن « اندات الالهية بين الغزالي والمتكلمين » وقد عرضت الباحثة من خلال هذا الفصل اثبات الغزالي قدم الباري وبقائه ورده على المعتزلة بشئ . من التفصيل من حيث اثبات الاشاعرة ثم اثبات الغزالي المتضمن اثباته لقدم الباري وبقائه مقررًا ما ثبت قدمه استحالة عدمه مفتندا دعوى المعتزلة بشيئية المعدوم ، ثم تخرج الباحثة إلى مشكلة التنزيه بين الغزالي والمعتزلة من حيث الجسمية والجهة والرؤية لتختتم هذا الفصل بوحدةانية الله بين الغزالي والفلاسفة من حيث اثبات الاشاعرة ووحدةانية الله كذلك اثبات الغزالي لذلك ثم نقده للفلاسفة وموقفه منهم ثم قدمت لنا الباحثة نقد ابن رشد لذليل التامع عند الغزالي والاشاعرة .

أما الفصل الثاني فقد تناول « صفة للقدرة عند الغزالي وفي التراث الاشعري » وفي هذا الفصل رأينا اثبات الاشاعرة لقدرة الله وردهم على

المعتزلة بينما نجد الغزالي يثبت صفة القدرة لله تعالى عن طريق كونه قادرا وعموم تعلق القدرة الالهية وقواه بمقدور بين قادرين خلافا للمعتزلة ثم ابطاله التولد ورده على المعتزلة . ثم الغزالي يتكلم عن السببية ورده على الفلاسفة وبعد ذلك تتكلم الباحثة عن نقد ابن رشد للغزالي والاشاعرة مع نظرة نقدية .

بينما يعرض الفصل الثالث لموضوع « صفة الحياة » والسمع والبصر عند الغزالي وتأثره بالاشاعرة « ويتضمن هذا الفصل عدة موضوعات منها استدلال الغزالي على كون الباري حيا باثبات علمه وقدرته مع بيان موقف الغزالي من المعتزلة ثم اثباته لكون الباري سميعا بصيرا من حيث أن الخالق أكل من المخلوق ثم رد الغزالي على المعتزلة والفلاسفة وقد وضحت الجذور الاشعرية لاثبات الغزالي السمع والبصر والحياة للباري ومضى متابعتها للاتجاه الاشعري ، ولم تكف الباحثة بذلك بل قدمت نقد ابن رشد للغزالي والاشاعرة مع نظرة نقدية .

ويأتي بعد ذلك الفصل الرابع الذي يتحدث عن : « صفة الارادة الالهية والعلم الالهي عند الغزالي وأصولها الاشعرية » ويحتوي هذا الفصل اثبات الغزالي لله تعالى مريدا لأفعاله وامكان صدور حادث من قديم مع رده على الفلاسفة وتوضيحه لعموم تعلق الارادة الالهية خلافا للمعتزلة . . إلخ مع بيان نقد ابن رشد للغزالي والاشاعرة ...

أما الفصل الخامس فهو بعنوان : « صفة الكلام عند الغزالي وفي التراث الاشعري » ونجد هذا الفصل محتويا على اثبات الغزالي لكون الباري متكلم بالكلام النفسى ورده على الفلاسفة والكرامية ، مع اثباته الكلام

النفسى معنى زائد على العلم والارادة خلافا للفلاسفة ... مع اثبات أن القرآن كلام الله غير مخلوق وردده على المعتزلة مع بيان الموقف الاشعرى كما يراه ابن تيمية بمنظور نقدى .

أما الفصل السادس الذى اتخذت له الباحثة عنوانا له : « العلاقة بين الذات والصفات عند الغزالي ومدى تأثيره بأئمة الاشاعرة » وقد تضمن هذا الفصل عدة موضوعات منها موقف الغزالي من صفات المعانى باعتبارها زائدة على الذات قائمة بها قديمة فضلا على أن صفاته تعالى ليست هى الذات ولا غير الذات ثم ترجع الباحثة إلى العلاقة بين الاسماء وبين الذات والصفات والانعزال عند الغزالي ثم تتابع مدى متابعة الغزالي للمدرسة الاشعرية مع بيان الموقف الاشعرى برؤى نقدية .

ثم يأتي البحث إلى النهاية بخاتمة تعطي فيها الباحثة النتائج التى توصلت إليها .

مما لا شك فيه أن هذا البحث وهو فى مشكلة الذات والصفات الالهية عند الغزالي ومصادرها الاشعرية يحتل الصدارة فى مجال علم الكلام . وكذلك فى الفلسفة الاسلامية . ولما كان هذا الموضوع متشعبا ولا يمكن تناوله من ناحية متكلم واحد وهو أبو حامد الغزالي ومن جهة أخرى بالنسبة لفيلسوف آخر وهو ابن رشد ، فقد تحققت بهذه الرؤية المحددة أن تلم بهذا الموضوع من شتى نواحيه من خلال الغزالي وابن رشد .

ومما يحمد للباحثة أنها قد توصلت إلى عدة حقائق هى : -

١ - إن الغزالي كان كلاميا جدليا صوفيا فى أغلب نواحيه وهو ينفارق بذلك المنهج الفلسفى جملة وتفصيلا .

٢ - ورغم صفته السابقة فقد ذهب في كثير من الاحيان إلى مهاجمة المنهج الكلامي وحمل على علم الكلام وأهله بصورة لا تقل ضراوة عن هجومه على الفلسفة ومن سار في دربها .

٣ - وقد أثبتت الباحثة تأثره بالمدرسة الاشعرية وكذلك بمصادر غير أشعرية .

٤ - كذلك لا بد أن نفهم مذهب الغزالي في عمومته غير منفصل عن نزعت الصوفية وأيضا لا يمكن فهمه بفصله عن نزعته الكلامية الاشعرية .

لعل هذه مقدمة يسيرة لا تخل بما جاء في هذا البحث من جهد ومثابرة دلتا علي روح البحث المتأصلة في الفقيده الباحثة سائلا الله تعالى أن يثيبها خيرا عما قدمته في بحثها الذي أشرف علي توجيهه نحو الكمال الأستاذ العالم الجليل الدكتور محمد عاطف العراقي - أستاذ الفلسفة الاسلامية بآداب القاهرة .

هذا وبالله التوفيق

دكتور / محمد علي أبو ريان

أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة بآداب اسكندرية
(س) وعميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية
(ح) وأستاذ الفلسفة ومدير مركز التراث القوي
والمخطوطات بجامعة الاسكندرية حاليا .

مقدمة

يمكن القول بأن البحث في موضوع الصفات الالهية عند المتكلمين والفلاسفة يحتل مكانة رئيسية في مجال علم الكلام ، وايضا مذاهب فلاسفة الإسلام ، إذ لا يخفى علينا أن المتكلمين والفلاسفة قد خصصوا الكثير من المباحث لدراسة كل الجوانب المتعلقة بالصفات الالهية دراسة دقيقة تحليلية هامة ... ومن هنا وجدت أنه من الضروري دراسة هذا المجال . . . مجال البحث في صفاته تعالى .

وإذا لم يكن بالإمكان دراسة موضوع الصفات الالهية عند متكلمي ~~فلاسفة الإسلام~~ في نطاق بحث واحد ، فقد كان ضروريا دراسة هذا الموضوع عند أحد المتكلمين أو أحد الفلاسفة . وقد وجدت ثراء لا حد له في بحث الغزالي لموضوع الصفات ، إذ أنه ترك لنا الكثير من المؤلفات التي تعد بالغة الأهمية ، وتدلنا دلالة قاطعة على أن هذا الفكر الإسلامي الكبير قد حلل هذا الجانب تحليلًا دقيقًا .

غير أنني لم أتناول في بحثي هذا معالجة الغزالي لهذا الجانب من مبحث الالهيات بشكل أفتي ، سارده ما ذهب إليه في هذا المجال ، ولكنني قمت خلاله بطريقة رأسية ، إذ أنني سلكت في ذلك مسلك المنهج المقارن ، فعرضت لآراء الغزالي من جهة نسبتها إلى أئمة من مفكرى الاشعرية ، وركزت في بحثي لهذه المؤثرات الفكرية الاشعرية على اثنين من أئمة المذهب ، وهما لاشعري مؤسس المذهب وواضع أصوله . والذي استفاد الغزالي منه المذهب الاشعري بشكل غير مباشر .

أما عن المصدر الأشعري الثاني فهو السجويني إمام الحرمين وأستاذ الغزالي ومنبع تأثره ، والذي نقل إليه بذور المذهب الاشعري ، والتي غرسها فيه ، وفيمن سبقوه أمامهم أبو الحسن الاشعري .

فاذا فرغنا من ذلك ، قلنا ، أن الغزالي قد بحث موضوع الصفات الالهية بحثا مستفيضا ، خاصة في كتابه (الإقتصاد في الاعتقاد) والذي جعلناه محورا لبحثنا في هذا المجال ، هذا بالإضافة إلى مصنفاته الأخرى العديدة الكلامية ، أو الصوفية ، أو حتى المضمونة .

وقد ذهب الغزالي في معرض ذلك إلى ، أن كلمتي الشهادة على إيجازها تتضمن اثبات ذاته تعالى ، واثبات صفاته ، واثبات أفعاله ، بالإضافة إلى اثباتها صدق الرسول (ﷺ) ، وأن بناء الإيمان يكون على هذه الأركان .

وقد صنف الغزالي موضوع الصفات الإلهية تصنيفا دقيقا في كتابه (الإقتصاد في الاعتقاد) ، حين قسم الموضوع إلى قسمين : الأول ، الصفات الاحادية ، وهو يدور حول أصل الصفات وشرح خصوص أحكامها . أما الثاني ، فيدور حول الأحكام العامة للصفات . هذا فضلا عن تصنيفه للموضوع في كتابه (قواعد العقائد) .

وقد ذهب في مؤلفه هذا إلى أن البحث في صفاته تعالى مداره على عشرة أصول وهي : العلم بكونه تعالى قادرا صريدا عالما حيا ، سميعا بصيرا ، متكلما ، منزها ، عن حلول الحوادث ، وأنه قديم الكلام والعلم والارادة وسائر صفات الذات .

أما عن الأصل الأول ، فيقول الغزالي ، بأنه العلم بأن صانع العالم

قادر ، وأنه تعالى صادق في قوله (وهو علي كل شيء قدير) لأن العالم محكم في صنعه ، مرتب في خلقته . وهو يرى أن من رأى ثوبا حسن النسيج والتأليف ثم توهم صدور نسجه عن ميت لا استطاعة له وإنسان لا قدرة له ، كان متخلفا عن غريزة العقل .

وقد ذهب الغرالي إلى أن الأصل الثاني هو العلم بأنه تعالى عالم بجميع الموجودات ، صادق في قوله (وهو بكل شيء عليم) ومرشدا إلى صدقه بقوله (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) وفي ذلك دلالة على عموم تعلق علمه تعالى بجميع المخلوقات وردا على من قصر علمه من الفلاسفة على الكليات دون الجزئيات ، أو على نفسه دون غيره .

وقد ذهب كذلك إلى أن الأصل الثالث هو العلم بكونه تعالى حيا ، فإن من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته ، ولو تصور قادر عالم فاعل مدبر ، دون أن يكون حيا ، أجاز بأن يشك في حياة الناس والحيوانات عند تردها في الحركات والسكنات .

وهو يرى أن الأصل الرابع هو العلم بكونه تعالى مريدا لأفعاله ، فلا موجود إلا وهو مستند إلى مشيئته وصادره عن إرادته ، فهو المبدئ المعيد ، والفعال لما يريد . وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده ، ومالا ضد له أتمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده ، والقدرة تناسب الضدين والوقتین مناسبة واحدة ، فلا بد من إرادة صادقة للقدرة إلى أحد المقدورين ، وليست هي العلم ، إذ لو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص المعلوم حتى يقال : إنما وجد في الوقت الذي

سبق العلم بوجوده . كما ذهب المعتزلة إلى ذلك - لجواز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير مقدرة ، لأنه سبق العلم لوجوده فيه .

وقد ذهب الغزالي أيضا في بحثه في الصفات أن الأصل الخامس ، هو التسليم بأنه تعالى سميع بصير ، وكان دليله على ذلك أن السمع والبصر بعد كمالا وليس نقصا ، فكيف يكون المخلوق أكل من الخالق . وكما عقل كونه فاعلا بلا جارحة ، وعالما بلا قلب ولا دماغ ، فليعقل كونه بصيرا بلا حدة ، وسميعا بلا أذن ، إذ لا فرق بينها .

وكما بحث الغزالي صفة السمع والبصر ، فقد بحث أيضا صفة الكلام ، فذهب إلى أنه تعالى متكلم . الكلام النفسى ، وهو وصف قائم بذاته تعالى ليس بصوت ولا حرف ، ولا شبه كلامه كغيره ، كما لا يشبه وجوده وجود غيره . وأن القرآن مقروه بالاسنة مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور ، وأنه مع ذلك قديم قائم بذات الله ، ولا يقبل الاتصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق ، وأن موسى سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف ، كما يرى الأبرار ذاته تعالى في الآخرة من غير جوهر ولا عرض .

وقد ذهب الغزالي في أصله التاسع إلى أن إرادته تعالى قديمة ، وهى في اللقدم تعلقت بأحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلى ، إذ لو كانت حادثة لصار محلا للحوادث ، ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مربدا لها ، فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى ، وكذلك الأخرى تفتقر إلى أخرى ، ويتسلسل الأمر إلى مالا نهاية . ولوجاز أن

تحدث إرادة بغير إرادة ، لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة .

وقد ذهب الغزالي أخيراً في بحثه للصفات ، أن الأصل العاشر هو أنه تعالى عالم بعلم ، حتى بحياه ، قادر بقدرة ، ومريد بإرادة ، ومتكلم بكلام ، وسميع بسمع ، وبصير ببصر . وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة .

وإذا حللنا مذهب الغزالي في موضوع الصفات الألهية فانه يظهر لنا تأثيره الواضح بالاشاعة ، وخصوصاً باستاذة الجويني . ولقد ظهر هذا التأثير واضحاً في مواضع كثيرة نتلمسها في هذا الموضوع ، وخصوصاً فيما يتعلق بالعلاقة بين الذات والصفات .

إذ نجده قد ذهب إلى أن الصفات المنسوبة لله تعالى ليست هي ذاته ، مخالفاً بذلك المعتزلة والفلاسفة الذين نسبوا لله صفاتاً هي عين ذاته . وذلك حين ذهب إلى أننا إذا قلنا : الله ، فقد دل للنابه على الذات مع الصفات . لا على الذات بمجردا إذ أن اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أدخلوها عن صفات الإلوهية .

أيضاً فإن هذه الصفات ليست غير الذات ، وإلا كانت خالقة فاعلة كهي . غير أنه من الجائز أن نقول : الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة ، على المعنى الذي يقال به أن العرض القائم بالجواهر هو غير الجوهر ، وليس بالمعنى الموافق لتعريف الغيرية .

وهكذا يتضح من مذهب الغزالي السابق اثباته الصفات لله تعالى على أساس أنها زائدة على الذات تأتمة بها لا هي هو ولا غيره . وتأثيره بالجويني

وبكثير من مفكرى الاشعرية ، والذين استفادوا مذهبهم فى هذا الموضوع من أمامهم الاشعرى .

غير أننا فى عرضنا لآراء الاشاعرة فى الصفات الالهية ، لن نقف عند آراء - الاشعرى والباقلانى والجوينى ، أو آراء غيرهم ممن جاء بعد الغزالى ، جملة وتفصيلا خاصة وأننا معنيون فى المقام الأول بتلمس الخطوط العامة التى عساها أن تكون قد وجهت فكر الغزالى وحددت مسار مذهبه فى هذه الناحية أو تلك .

ولن نجانب الصواب إن قلنا أن آراء الاشعرى والباقلانى والجوينى كانت عظيمة الأثر فى أبى حامد ، أكثر من غيرها من الآراء ، وذلك بحكم إنتباهه إلى الاشاعرة .

ومن هنا نحرص على بيان مجمل الرأى فيما نحن بسبيله ، قبل أن نشرع فى تناول آراء الغزالى بالتفصيل .

فكما أثبت الغزالى لله صفاتا قديمة زائدة على ذاته ، فقد ذهب إلى ذلك الاشعرى ، حين اعتبر النظر خادما للشريعة . وهذا النظر يؤدى إلى القول : بأن الله أزلى ، ليس بجسم ، وهو قديم باق غير مشابه للحوادث ، يتصف بصفات القدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام ، وهذه الصفات قديمة أزلية ، قائمة بذاته تعالى . ولما كان الله أزليا وكانت صفاته أزلية ، فلا يمكن انفصال الصفات عن ذاته أو مغايرتها له ، كما لا يمكن انفصال بعض الصفات عن بعضها الآخر . فالصفات عنده حقيقية أزلية غير أنها ليست كصفات البشر . ولما كانت تلك الصفات قائمة بالذات فانها ليست الذات ولا هى غير الذات .

وقد تابع الاشعري في مذهبه كثيرا من مفكرى الاشاعرة ، ومنهم الباقلاني والجويني والغزالي ، وقد استفاد الأخير مذهبه - فيما أوضحنا سالفا - في الصفات من أستاذه الجويني ، الذى أفاض في بحث قضية الصفات وقسمها قسمين : الصفات النفسية القائمة بالذات بدون علة ، والصفات المعنوية وهى التى تنجم من علة قائمة بالذات ، أما صفاته تعالى النفسية ، فهى أنه موجود باق ليس كمثل شىء ، ليس له إمتداد . وهذه الصفة قد حملته على القول بضرورة التأويل فى كل ما من شأنه أن يدل على الجسمانية والمكان فى الله تأويلا رمزيا .

أما معرفة صفاته تعالى ، فلا تحصل - فيما يذهب الجويني - إلا بواسطة ما هو معلوم لدينا والعلاقة التى تربط المعلوم بالمجهول . أى الغائب بالشاهد ، أربعة أنواع هى العلم ، والشرط ، والحقيقة أو الحد ، والدليل العقلي ، وبذلك يبرهن الغزالي على وجود الله بوجود مخلوقاته . وقد حاول حل القضايا المتعلقة بالعقيدة والشريعة مستندا إلى النقل والعقل معا ، وكان تأثيره بذلك على الغزالي واضحا ، حتى إن كثيرا من المفكرين والباحثين قد صدروا الغزالي مفكراً أشعرياً ، غير أن الغزالي كان أكثر اعتدالا فى استخدامهما للعقل ، أو كان أكثر ميلا إلى العقل من مؤسس المذهب .

وهكذا ذهب الغزالي متأسيا بأئمتة إلى القول بأن مفهوم الصفات هو مفهوم ثبوتى زائد على الذات ، وأنها قديمة كما أن الذات المتصفة بها قديمة ، وأنها قائمة بالذات ولازمة للذات أزلا وأبدا : لا هى الذات ولا غير الذات . وقد تبعهم على قولهم الماتريدى ، فقال : بأن صفات الله هى هو ولا هى

غيره ، زاعما أن القول بوحدتها يوجب تعطيلها ، وهو نفس ما ذهب إليه الغزالي والاشاعرة .

والواقع أن الغزالي وأساتذته من مفكرى الاشعرية قد درسوا موضوع العلاقة بين الذات والصفات أثناء دراستهم لموضوع التوحيد وردودهم على الفرق المارقة عن الاسلام كالباطنية وبعض فرق الشيعة وطوائف المجسمة والمشبّه فضلا عن القائلين بالطبائع وغيرهم ، وقد فعل المعتزلة والفلاسفة نفس الشيء ، إذ درسوا الصفات وعلاقتها بالذات من خلال دراستهم لمبحث الوجدانية .

وقد لجأ الغزالي متابعا أئمنته إلى حل الاشكالات التى أثارها خصومه عن طريق القول بأن تلك الصفات الثبوتية وإن كانت قديمة ، فلها تعلقات حادثة ، كما هو الحال فى صفة العلم والارادة وغيرها من الصفات .

وتحقيق هذا أنه ومشايخه قد جعلوا الصفات ثلاثة أقسام : -

١ - حقيقة محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة وهى التى يعبر بها عن نفس الذات العلمية .

٢ - حقيقة ذات اضافة كالعالم والقدرة .

٣ - اضافة محضة كالعلمية والقبلية والصفات السلبية .

فالقسم الأول لا يجوز عندهم بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير فيه مطلقا ، والقسم الثالث يجوز مطلقا ، والقسم الثانى لا يجوز التغير فيه ذاته ، ولكن يجوز فى متعلقه .

أما فيما يتصل بموضوع أسماء الله الحسنى من حيث علاقته بالذات

والصفات والأفعال فقد ذهب الغزالي واثمنه جميعاً فقسموا تلك الأسماء ثلاثة أقسام كتقسيمهم للصفات ، فقسم منها يدل على الذات بمجردا ، كالله والقديم ونحوها ، وهذه يكون فيها المسمى وهو الذات هو الاسم ، وقسم آخر يدل على صفة من صفات المعاني كالعالم والقادر والحي ، أو ما يدل عليها مع خصوص كالخبير ونحوه : وهذه يكون فيها الاسم : لا هو المسمى ولا هو غيره .

أما القسم الثالث من أسمائه تعالى الحسنى ، فهى الأسماء الدالة على أفعاله سبحانه ، وهذه ان افترت بخلقه كانت حادثة كفعله ، اذ يجرى عليها حكم صفات الأفعال ، لأنها وجدت بعد أن لم تكن . فهى من هذه الناحية غيره ، لأنها صفات فعله وصفات فعله غيره . وان ذكرت بغير إضافة إلى خلقه كانت قديمه كذاته ، فإذا دلت على ذاته كان الاسم فمنها هو المسمى ولا غيره .

ولا يفوتنا في هذا المجال وقبل أن نشرع في عرضنا لموضوع هذا البحث أن نشير إلى نقطة نعوذها بالغة الأهمية في تشكيل مذهب الغزالي والمذهب الأشعرى عموماً في موضوع الصفات ، وهى قولهم بالقدرة الإلهية المطلقة ، والى نحمد عنها تصورهم الخاص لبعض المشكلات التى عرضت لمذهبهم وبخاصة مشكلة السببية أو العلاقة بين الأسباب والمسببات ، فذهب الأشاعرة بأسره يتخلص فى القول بقدرة الله المطلقة على كل شئ . هذه القدرة المزمه عن الخضوع للقوانين التى لا تحدّها قيود ولا تقيدها إعتبارات وأصول ، لذلك فإننا نذهب مدافعين عما ارتأوه فى هذا المجال فنقول ، إن مذهبهم قد نجا مما أصاب غيره من المذاهب ، لأنهم جعلوا القول

بالقدرة الالهية على كل شئ . ، فالمعنى الاسلامى الاول كان هو المقياس الاعلى في تعاليمهم . (١)

فإذا كان الغزالي قد ذهب مذهب أئمتة فانكر أن تكون العلاقة بين الاسباب ومسبباتها ضرورية ، فان انكاره للعليه ورفضه للحتمية الكونية ، لا يعنى بالضرورة عجز العقل الإنسانى عن السيطرة على واقعه سواء من الناحية النظرية أو العملية . كما يحلو لبعض الباحثين أن ينسبوا ذلك إليه .

فالغزالي في نظراته المتميزة إلى الكون وفي عدم تفرقة بين عالم ما تحت فلك القمر وما فوقه ، لا يقيم الضرورة على أساس أنها صنو للماهية ، أو أنها عدم قابلية الشئ . لان يكون خلافا لما هو عليه بالفعل ، ولكنه يسلم بها لا كضرورة آلية مرتبطة بالتكوين الداخلى للموجودات ، ولكن على أنها مفروضة على الاشياء من الله ومرهونه بمشيئته الممكنة لنظام العالم البديع أن ينثر في أى لحظة .

والغزالي المناهض للفلسفات المادية بمستبقى العلية والتلازم بين وقائع الكون من زاوية كمال الله الذى أبدع الكون على أحسن ما فى الامكان ، ويعلق ضرورة هذا التلازم من زاوية القدرة الالهية ، وبذلك يستل من قوانين الطبيعة قوتها ليحل محلها مجرد الارتباط .

(١) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين - الترجمة العربية - ص ١ - ٢ ، وأيضاً حاشية الباجورى على تحفه المريد على جوهره التوحيد لابراهيم اللقانى - ص ٨١ - ٨٢ .

وكل ما يمكن قبله ييقين عن هذا الارتباط عندو ، أنه تابع في وصى
الذات بلوجود تتابعاً يجد سنده وضمانه في عمالية الله بخلقه ورغبته في إظهار
نجه . والغز الى يكشف في ذلك عن تصور رجب للكون يضيق بما يراه
البعض من تلازم ضرورى بين وانمة ما يعتبرها علة وواقعة أخرى بعينها
يعتبرها معلولا ، وينتضى إلى نظرة أكثر شمولاً باستيعاباً لعناصر الواقع
وامكاناته الزاخرة التي لا تحصرها المشاهدة المتعجلة وسواء أكان الكون
يسير على منهج محدد ، أم يسير وفق إرتباطات أعم وأوسع ، فإنه --
فيما يرى -- في مبدأ أمره ومنتهاه مخوق الله تنفيذاً لمشية مطلقة ، تفلت من
كل تصور عقلي .

وإذا كان بعض الباحثين - قديماً وحديثاً - قد درج على مقارنة الغز الى
بهيوم في تحليلاتها المتشابهة تشابهاً غريباً ، وفي تعليقها لفاعلية العلل
الثواني ، وفي إعتبارهما أن العرض لا يستطيع أن يغير في الجوهر ... إلى
غير ذلك من وجوه الشبه بينهما ، وهي مقارنة إمتدت إلى مقارنة الغز الى
بنيقولاس أو في تريكورى

فهيوم العصر الوسيط ، قد أنكر العلاقة المنطقية بين العلة والمعلول وإعتبر
الله العلة الوحيدة ، بينما نجد أن بحث الغز الى كان بحثاً موجهاً بغايات دينية
أصلاً ، فكان يستهدف الدفاع عن قدرة الله المطلقة وتبرير حدوث المعجزات ،
ولم يكن بحثاً قائماً بذاته ، ومن حيث هى مشكلة ابستمولوجية أو
أنطولوجية وكفى - فيما فعل هيوم .

والقد قام نقد العلية عند هيوم ، تماماً كما قام عند أوكام من قبله ، على

أساس التسليم بانفصال حالات الكون في مجموعة تتابعها ، بما في ذلك النفس الإنسانية والغزالي يسلم مثلاً بـجوهريّة النفس وإستقلالها وروحانيتها بما يجعله قريباً من التصور الدينى .

والفرق بين هيوم ومالبرانس وبين الغزالي واضح حقاً ، فهيوم يفمر السببية بأنها إقتران فى الحدوث : نلاحظ تكراراً ورسخ فينا هذا التكرار بحكم العادة ، دون أن يكون له سبب يقينى يضمن ثباته المزعوم . ومن هنا ينتهى مذهب هيوم إلى الشك وإلى أبطال القول بالمعجزات التى لا يقوم التواتر حجة عليها .

أما الغزالي فانه لا ينكر المشاهدات التى تقترن فيها المسببات بأسبابها ، ولكنه ينكر أن يكون التتابع فى الحدوث والسبق الزمانى دليلاً على السببية الجازمة . والغزالي يقيم الإيـان بالسببية على ضمان إلهى ويرجع بالأسباب كلها إلى فعل الله فى الكون وهو يختلف بذلك عن هيوم ، كما يختلف عن مالبرانس وعن أصحاب (مذهب المناسبات) ، وذلك حين يقر بفاعلية العقل أو النفس أو الروح فى الجسم ، وان كانت هذه الفاعلية لا تعنى الخلق أو الإنشاء ، ولا يجـد الغزالي حرجاً من العقل ذاته فى التسليم بالمعجزات .

والغزالي الذى قد يسلم بمبدأ العلية فى عمومها ، يرفض القول بالعلل الغائبة على رأى المعتزلة ، كما يرفض القول بالصلاح والأصلح . - على مذهب المعتزلة مثلاً . فيعترف بغائية مفارقة مصدرها الله الذى خلق كل شىء بمقدار . وهذه الغائية لا تلازم الحتمية - كما هو الشأن فى مذهب اللاسفة ، ولكنها غائية ترجع إلى قضاء الله .

وابن رشد إذا كان قد انتقد الغزالي وأئتمته فيما ذهبوا إليه في ذلك ،
نظراً لشدة إيمانه بالعقل الإنساني ووجوده الصورية ، فإنه يستبقي فكرة
الضرورة في الوقت الذي يستبقي فيه القول بالغائية الملازمة لطبائع الموجودات ،
بل ويعتبرها عنصراً أساسياً من عناصر العلية .

ولا يظفر لنا جمعه هذا بين الضرورة المحتومة والغائية أمراً منطقياً أو
معقولاً إذ المنطق والمعقول هو أن تكون الغائية مناقضة للضرورة ، وما
تظن أن الغائية الملازمة لطبائع الكون ، إلا بقايا من التفكير الذي يزخر
بتأليه عناصر الكون .

وبوسعنا رغم ذلك كله القول بأن الهوة الشاسعة بين الغزالي وابن رشد
كفكر عقلاني ، هي أضيقت مما يظن بكثير ، إذ أنها كانا يعتقدان في أمور
كثيرة مشتركة ، وكانا ينتميان إلى ثقافة واحدة هما في الحقيقة من
أعظم رجالها .

ولئن كانت غاية النفس النبيلة قد تمثلت عند الفلاسفة المتأخرين في
الإسلام كالفارابي وابن سينا ، في معرفة نظام الكون وفي تأمل الأفكار
الصادرة عن الله هو عقل ، والتي تحمل في ذاتها سر كل جمال فإن الغاية
القصوى عند الغزالي كانت تعني الاتصال بالله هو إرادته ، وهو خالق ومتمم
لكل كمال خلقي .

وعلى حين كانت تفرع أسماع ابن رشد كلمات أرسطو : أن الإنسان
بفضل سلطان عقله هو إله ، فإننا نجد الغزالي يؤمن بأن للقلب دواعي
لا يعرفها العقل ، وبرغم إيمان الغزالي الشديد بالعقل ، فإن غاية السعي عنده

لم تكن حقيقة مجردة ، ولكنها كانت حبا وتقوى .

وبرغم الشواهد العديدة التي تفري على المقارنة بين جوانب من فلسفة الغزالي وجوانب من فلسفة كانط ، فانه يكاد يكون أقرب إلى روح فلسفة أفلوطين وبرجسون ، متى لزمنا المقارنة بين الغزالي وبين غيره . وان كنا نرى أنه كان أجدر بالباحثين أن يقارنوا مذهب الغزالي أو فلسفته ان صح التعبير وإعترافه فيلسوفا ، بمصادرها الخفية في (الرؤية) الصافية — المتحررة من التقليد والأفكار المسبقة للقيم البالية ، والتي تسطع بها معاني القرآن والحديث .

وعليه نقول في ختام مقالتنا تلك أن الغزالي نى معالجته لمشكلة العلية — في فلسفة الدين ، لم يكن واقفا عند حدود النظرة الجزئية السطحية ، بل كان متجاوزا لظواهر والأشكال ، نافذا إلى أعماق الوجود ، وهو في هذا متفق كل الاتفاق مع طبيعة الدين وطبيعة العلم وطبيعة الفلسفة ، وذلك إيماننا منه بأن من نظر بعين الوجود الحق ، ولم يشق عليه فهم شؤنه وإعتبارات ، والعلية شأن من شؤون الوجود في مستوى معين من مستوياته ، أو في أكثر من مستوى وبأكثر من معنى . وفي كل مستوى بعينه يتحدد معناها في ضوء الفهم الشامل لحقيقته الوجود الذي هو أثر من آثار الله

ونحن نقع في خلط وتناقض ظاهرين ، لو نظرنا إلى الغزالي في معالجته لهذه المشكلة أو تلك من مشاكل الآليات نظرة جزئية يغيب معها إدراك

موقفه العام الكلى . يقول الغزالي : « كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له إعتبرات ومشاهدات كثيرة مختلفة » . (١)

على أن مقتضيات ونتائج هذه النظرة التي نرتضيها في دراسة شيء ، ومحاولة تلمس الاتساق في فكرة من خلال دراسة تطورية لمراحل الإنتاج الفكرى شيء آخر .

وبالنظر إلى مؤلفات الغزالي في مجموعها ، وبدراسة محاولة (بويج) و (آلار)^(٢) لتصنيف وتاريخ مؤلفات الغزالي ، والتي نقلها عنهم د. بدوى^(٣) ، نستطيع القول إلى حد كبير ، أنه ليس هناك في الحقيقة تعارض أو تناقض في فكر الغزالي - دلي نحو ما توهم بعض الباحثين ، قداماء محدثين ، ولكنه فكر متماسك داخل إطار منهجى واحد ، نجده فيه إمتدادا وتنوعا يحدده اختلاف النظر إلى الحقيقة الواحدة بمستوياتها المتعددة، دون ثنائية أو ازدواج منهجى أو مذهبى .

وقد جاءت دراستنا هذه في فصول ستة ، مسبوقة بمدخل تمهيدى ، متبوية بخاتمة تلخص النتائج العامة للبحث . ففى المدخل التمهيدى بيان الاعتبارات المنهجية العامة ، ثم وضع لمشكلة الصفات الالهية فى الموضوعات الكلامية عموما ومناقشة عناصرها .

(١) الغزالي : احياء علوم الدين - ج ٤

(2) Maurice Bouyges et Michel Allard : Essai de Chronologie de Oeuvres de Al - Ghazali, P. 7-84.

(٣) عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالي - ص ٤ - ٢٣٨

وقد تناولت في الفصل الأول بحث الغزالي لموضوع الذات الالهية ، وقد كان لزاما علي أن أدرس في هذا المجال إثبات الغزالي بالطريقة الأشعرية لصفات الباري النفسية ، كالقدم والبقاء والوحدانية وغيرها ، وتعرضت في ذلك لردوده وأئتمته على فرق المخالفين .

أيضا بحثت في هذا الفصل مذهب الغزالي من جهة تأثيره بأئتمته من مفكرى الاشعرية وخصوصا الأشعرى والجوينى في موضوع تنزيه الباري سبحانه عن الجسمية والجهة ، وموقفه وأئتمته من طوائف المجسمة والمشبّهة ، كما عرضت لإثباته رؤية الباري في الآخرة تأسيلا بأساتذته . وردودهم جميعا على النافين لرؤية الله من معتزلة وفلاسفة . ثم أشدت في نهاية الفصل إلى ما وجهه ابن رشد من نقد إلى الغزالي وأئتمته ، كنموذج لما ارتآه الفلاسفة في هذا المجال .

أما الفصل الثانى ، فقد حللت فيه بحث الغزالي وإثباته لصفة القسرة الالهية وإثباته لعموم تعلّقها بأسسوة بأساتذته ، كما عرضت فيه بإيجاز لما ارتآه الغزالي متابعا للأشاعرة فيما يتصل بمشكلة السببية باعتبارها من المشكلات التى تفرعت على القول بعموم تعلق القدرة ، وأيضاً أشرت بإيجاز إلى ما ذهب إليه وأئتمته بصدد مشكلة الخير والشر باعتبارها داخلية في إطار البحث في القدرة الإلهية ، والتي نجمت هى وغيرها عن قول الأشاعرة بالجزء الذى لا يتجزأ .

كما أوردت في معرض ذلك ردود الغزالي الجدلية الأشعرية على مخالفيه من المعتزلة وابطالها لما قالوه في هذا المجال ، كقولهم بالتولد والطفرة

وغيرها ، أسوة بما جرى عليه أئمته . ولم يقتنى أن أشير في ذلك إلى نقد ابن رشد والزاماته التي ألزمها الغزالي رأئته بناءً على ما ذهبوا إليه في هذا الموضوع وبخاصة فيما يتصل بمشكلة السببية .

وفي الفصل الثالث قمت فبحثت كيفية إثبات الغزالي لصفات السمع والبصر والحياة للبارى ، من جهة نسبة هذه الآراء إلى أئمته ، كما تعرضت لبحث النقد الذي وجهه ابن رشد إلى الغزالي ومشايخه في هذا المجال .

والفصل الرابع خصصته لدراسة صفة الإرادة الإلهية والعلم الإلهي عند الغزالي وكشفت عن مدى التأثير الأشعري الذي لحق الغزالي من جراء متابعته لأئمته ، وما انفرد به دونهم من آراء .

كما تناولت فيه بالبحث المشاكل التي تفرعت عن القول بعموم تعلق الإرادة الإلهية بالقول بالكسب ، فعرضت للكسب الأشعري بإضافة ، وكنت قد قدمت له في معرض بحثي للفصل الخاص بالقدرة الإلهية . وقد رددت ذلك إلى قول الأشاعرة بالجزء الذي لا يتجزأ ، والذي كان لقولهم به عميق الأثر في مختلف نواحي بحثهم في الإلهيات .

وقد قارنت ذلك كله بما ذهب إليه الفلاسفة ومن بينهم ابن رشد ، والذي عرضت لنقده للغزالي وكشفت عن مذهبه ، تماماً كلما استعرضت ردود الغزالي على أقرانه من الفلاسفة فيما يتصل بما ذهبوا إليه بصدد العلم الإلهي : من قصدهم لعلم الباري على الكلليات دون الجزئيات ، أو على نفسه دون غيره ، أو ما ذهبوا إليه في مجال الإرادة — الإلهية من القول بقدم

العالم أو المادة الأولى ولم يفتى في ذلك أن أعرض لما ارتآه المعتزلة في هذا المجال .

أما الفصل الخامس فبحث فيه مذهب الغزالي الأشعري في إثباته الكلام النفسى ، وموقفه من القول السلفى بأن القرآن غير مخلوق . وقد أشرت في معرض ذلك إلى ردود الغزالي تأسيساً بأئمتته على المخالفين من المعتزلة واللاسفة .

أما الفصل السادس فقد جعلته بمثابة التمهيد لما توصلت إليه من نتائج في هذا البحث ، فربطت فيه بين الفصل الأول وبقية فصول البحث ، فكان مجموع ذلك هو ما ارتآه الغزالي متأثراً بالمذهب الأشعري فيما يسمى بقضية العلاقة بين الذات والصفات .

أيضاً فقد بحثت في هذا المجال وبأسلوب تفصيلي ما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة وباقي فرق المخالفين كالكرامية والحشوية ، بما يلحق الضوء على حقيقته ما وجهه الغزالي متأثراً بمؤثرات أشعرية كلامية ، إلى مذاهبهم من نقد .

وكذلك قمت بتحليل مذهب الغزالي في ربطه لموضوع أسماء الله الحسنى بمشكلة الذات والصفات الإلهية ، وأشرت في ذلك إلى مدى تأثيره بما ارتآه أئمتته من الإشاعة في هذا المجال وبخاصة مؤسس المذهب وإمامه الأشعري ، والذي استفاد منه الغزالي مذهبه بطريقة غير مباشرة بواسطة أستاذه الجوينى .

وقد عقدت في نهاية الفصل ومن خلال نقد ابن رشد وابن تيمية لمذهب الغزالي وأساتذته في هذا المجال ، مقارنة بين ما ارتآه الظاهريون

والفلاسفة ، وبين ما ذهب إليه الأشاعرة في هذا المجال .

وأخيراً أرجو الله أن أكون قد وفقت في تغطيتي لهذا الجانب من المذهب الغزالي الأشعري ، وأن أسد يبحنى هذا فراغا كبيراً في مكتبة الدراسات الإسلامية ... إذ أننا إذا كنا نجد بعض الدراسات عن مشكلة الصفات الالهية عند واحد أو أكثر من رجال الأشاعرة كما نجد بعض الدراسات المتفرقة عن موضوع الصفات الالهية عند الغزالي ، إلا أننا لا نجد بحوثاً متكاملة تركز على بيان مدى تأثير الغزالي كواحد من مفكرى الإسلام بالتراث الأشعري ..

الفصل الأول

الذات الإلهية بين الغزالي والمتكلمين

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولا : إثبات الغزالي قدم الباري وبقائه ررده على المعتزلة .

ثانيا : مشكلة التنزيه بين الغزالي والمعتزلة :

١ - الجسمية .

٢ - الجهم .

٣ - الرؤية .

ثالثا : وحدانية الله بين الغزالي والفلاسفة .

رابعا : نظرة نقدية : مدى متابعة الغزالي للاتجاه الأشعري .

تلاوة القرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

في يوم الجمعة ١٢ من شهر رمضان سنة ١٤٢٠

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

١ - نيسبها -

٢ - نيسبها -

٣ - نيسبها -

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

أولا : إثبات الغزالي قدم الباري وبقائه ورده على المعتزلة :

(أ) إثبات الأشاعرة .

(ب) إثبات قدم الباري وبقائه ويتضمن :

١ - إثباته قدم الباري .

٢ - إثباته بقاءه تعالى ويشمل ذلك :

(أ) ما ثبت قدمه استحالة عدمه .

(ب) رده على المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم .

(أ) إثبات الاشاعرة :

كما أثبت الغزالي وغيره من الاشاعرة صفة الوجود له تعالى واستدلوا على وجوده بأدلة متعددة ، كدليل العناية ودليل الحدوث عند المتقدمين منهم كالاشعري والباقلاني ، أيضا إستدل المتأخرون من الاشاعرة على وجوده تعالى بإضافة أدلة أخرى إلى الدليلين السابقين ، كدليل الممكن والواجب ، بداية من الجويني .

أيضا أثبت الاشاعرة له تعالى القيام صفة نفسية وذهبوا بالإضافة إلى ذلك إثبات مخالفته للحوادث وحلول الحوادث به .

نقول كما أثبت الاشاعرة جميعا ما سبق ، فقد أثبتوا له تعالى أيضا صفتي القدم والبقاء ^(١) وأدرجها معظمهم وخصوصا الغزالي ضمن بحثهم في

(١) مجبر الإشارة في هذا الصدد إلى معنى كل من القدم والبقاء ، باعتبارهما من الصفات النفسية الواجبة له تعالى والتي أثبتتها له الاشاعرة .

الذات ، باعتبار أن القدم والبقاء يعدان من صفاته تعالى الوجودية أو النفسية .

أيضا يرتبط إثبات القدم والبقاء له تعالى بالإستدلال على وجوده سبحانه إذ نرى الغزالي يذهب متابعا في ذلك غيره من الاشاعرة ، إلى مهاجمته الفلاسفة القائلين بقدم العا ، على اعتبار أنهم بقولهم هذا إنما يشركون معه

= وأيضا الإشارة إلى معنى الحدوث إذ هو للضد للقدم ، حيث نقاه الاشاعرة عن الباري كما نفوا أيضا كل ما يؤدي إلى معناه فالقدم له تعالى معناه ، عدم أولية وجوده ، فوجوده لا أول له ، وهذا المعنى للقدم نجده عند الاشاعرة وغيرهم من المتكلمين ، وهم أيضا يطلقونه على ما لا عله لوجوده . أما الفلاسفة فيطلقون القدم بنفس المعنى السابق ، أى على ما لا أول لوجوده ، وإن كان منتقرا إلى عله كالعالم .

أما البقاء فعناه عند ذوائف المتكلمين ومنهم الاشاعرة عدم أخروية وجوده تعالى ومعه أيضا الكائن لا يحدث .

وأما الحدوث فهو اصطلاح الاشاعرة والمتكلمين كون الشيء مسبوقا بالعدم فيطلقونه على الموجوده أول وهو مسبوق بالعدم . أما الفلاسفة فيطلقونه لمعنيين . حدوث بالمعنى الذاتى ، وهو افتقار الشيء في وجوده إلى الغير وإن كان غير مسبوق بعدم ، كالعالم وحدوث زمانى ، وهو كون الشيء مسبوقا بالعدم زمانا . (الاشعرى مقالات الاسلاميين - ج ١ - ص ٢٥٨ ، ج ٢ - ص ٥٥) وأيضا (الآمدى : المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - ص ١١٨ - ١١٩) ، وأيضا (الغزالي معيار العلم - ص ١٨٨ - ١٨٩ ، مقاصد الفلاسفة - ص ٤١ ، المقصد الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى - ص ١٥٩) . وأيضا (المعجم للفلسفى - مجمع اللغة العربية - القاهرة سنة ١٩٨٢ - ص ١ - ٧٠ - ٦٥) .

تعالى آخر في صفة القدم ، وهي أخص صفاته ، ومن ثم ذهب إلى إلزامهم
نغنى الصانع بناء على مذهبهم (١) .

أيضا ربط الجويني بين إثبات البقاء له تعالى ، وبين الاستدلال على
وجوده ، متخذاً الدليل على استحالة العدم عليه تعالى . أصلاً من الأصول
التي بنى عليها الاستدلال على وجوده . (٢)

فإذا ذهبنا متبعين المذهب الأشعري في هذا الموضوع ، وجدنا أولاً :
الأشعري يثبت له تعالى صفة القدم ، اذ يرى أنه لما كان الحادث - وهو
العالم بما فيه من جواهر وأعراض وأجسام - يستحيل أن يكون
قديماً (٣) ، نظراً لتغيره (٤) وتبدل الصفات عليه كذلك القديم يستحيل أن
يكون حادثاً (٥) ، نظراً لأنه لا يجوز انتقاله وتبدله والا كان محدثاً (٦) .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - الطبعة السادسة -
دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٨٣ - ص ١٢٦ وما بعدها .

(٢) الجويني : الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - ص ٢١ ،
وأيضا : الشامل للجويني - طبعة اسكندرية - ص ٢٦٥ .

(٣) الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام - ص ٩٢

(٤) الأشعري : اللع - ص ٧ ، وأيضا : حمودة غرابية : الأشعري -
ص ١٤٢ ، وأيضا : تاريخ الفلسفة العربية لخليل الجرواحنا الفاخوري -
ج ٢ - ص ١٨١ - ١٨٢ ، وأيضا : نهاية الاقدام في علم الكلام للشهر
ستاني - ص ١٢ .

(٥) الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام - ص ٩٢

(٦) الأشعري : اللع - ص ٧

ولما كان العالم حادثا ، والبارى هو المحدث له ، كان البارى تعالى قديما . لانه لو كان محدثا ، لاحتاج إلى محدث ، ويتسلسل الامر إلى ما لا نهاية له ، مما يؤدي إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وهو محال . فوجب بذلك أن يكون البارى قديما لم يزل . (١)

ويرجح البعض أن يكون الدليل السابق للاشعرى والذي قدمه لإثبات القدم له تعالى ، قد استفاده الاشعرى من الشافعى (٢) . اذ يراه متطابقا تماما مع الدليل الذى قدمه الشافعى لإثبات صفة القدم للبارى فى كتابه (الفقه الاكبر) . (٣)

وينقل الجوينى عن الاشعرى تعريفه للقديم بأنه (كل موجود إستمر وجوده وتقدم زمنا متطاولا ، فانه يسمى قديما فى إطلاق اللسان ، قال تعالى (حتى عاد كالعرجون القديم) (٤) ، (٥) . كما ينقل الجوينى تعريفه آخر (

(١) البغدادى أصول الدين - ص ٧١ ، وأيضا : الارشاد للجوينى - ص ٣١ .

(٢) جلال موسى : نشأة الاشعرية وتطورها .. ص ٢١٧ - ٢١٨

(٣) الشافعى : الفقه الاكبر .. ص ٧ . والكتاب من الكتب المشكوك فى صحة نسبتها للشافعى . وقد ذهب إلى ذلك التهانوى وتابعه على رأيه د. النشار فى كتابه (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام) ج ٢ - ص ٢٤٦ .

(٤) سورة يس : آية ٣٩

(٥) الجوينى : الشامل — طبعة اسكندرية — ص ٢٥١ — ٢٥٢ ،

للاشعري إذ يرى أن القديم « هو المتقدم في الوجود على شريطة المباغة ، وليس بتخصص بالذي أول لوجوده ، بل يطلق عليه ، ويطلق أيضا على المتقدم المتقدم من الحوادث » (١)

ويذهب الاشعري في معرض إثباته قدم الباري ، إلى أنه تعالى قديم لنفسه ، لا لمعنى زائد ، كما أن المحدث محدث لا بأحداث ومن ثم فهو لا يوجب شيئا زائدا على الذات ، إذ أنه من صفاته تعالى إلى السببية (٢) . ويستدل الاشعري على ذلك بأنه لو كان قديما بقدم زائد على ذاته للزم التسلسل ، وأيضا فانه لو احتساج إلى الذات للزم الدور ، والالكان الذات محتاجا اليه ، وهو كان مستغنيا عن الذات ، فكان هو الواجب دون الذات وهو محال . (٣) نبطل بذلك إحتياج الذات إليه وأن اتفق تحققها معا ، وهو لذلك يعد اعتباريا . (٤)

هذا عن صفة القدم له تعالى ، أثبتها الاشعري لله كصفة من صفات النفس ، مبرهنا على ثبوتها بأدلة نقلية وعقلية - كشأنه ودأبه في بقية نواحي مذهبه ، والذي لم يخرج في أية ناحية من نواحيه عن ذلك مطلقا ،

(١) الجويني : الشامل - ص ٢٥٢ - ٢٥٣

(٢) الإيجي : المواقف في علم الكلام ص ٢٩٧ ، أيضا أصول الدين للبغدادى ص ٩٠ ، أيضا : الاشعري لمجودة غرابة ص ٩٥ : أيضا مقالات الأيسلاميين للاشعري ج ٢ ص ٢٦٦ ، ج ١ ص ٢٥٠ .

(٣) الإيجي : المواقف - ص ٢٩٦ - ٢٩٧

(٤) المصدر السابق : ص ٢٩٧

تقول ذلك ردا على من زعموا بأن الأشعري أمضى حياته الفكرية متأرجحا بين المذاهب المختلفة ، سواء كان هؤلاء من مفكرى الإسلام قدماء أو معاصرين ، أم كانوا من المستشرقين .

أما بخصوص صفة البقاء ، فقد أثبتنا الأشعري للبارى صفة زائدة على الوجود ^(١) ، اذ البارى باق ببقاء ، وليس باقيا لنفسه . ودليل الاشعري على ذلك « أن وجود الذات متحقق دونه كما في أول الحدوث » . وقد خالف الاشعري في ذلك جميع الاشاعرة المتأخرين عليه ، وان كانوا متفقين معه فيما يتعلق بصفة القدم - كما سيأتى بيانه باذن الله .

وفد كان على الاشعري وهو يثبت البقاء له تعالى ، أن ينفي عنه جواز العدم ، اذ ينقل لنا الجوينى مذهبه في ذلك ، حيث يرى الاشعري أن الواجب هو كل ثابت لا مقتضى له . ولما كان القديم سبحانه ثابتا ، ووجوده لا مقتضى له ، فهو بذلك واجب الوجود . اذ لو كان خاص الوجود ، لافتقر إلى مخصص ، كما أن وجود الوجوب لا يتخصص بوقت دون وقت وإذا أثبت للقديم تعالى وجوب الوجود . ^(٢)

فاذا إعترض على الاشعري في ذلك ، بأن الاعدام ثابت من غير مقتضى ، فان الاشعري يجيب بأن الذى وجد أزليا وكان جائز العدم في كل وقت .

(١) ابن عساكر : تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الاشعري -
نشرة القدسى - تعليق زاهد الكوثرى - مطبعة التوفيق - دمشق سنة

فانه يشترط لاعدامه في وقت مخصص أربعة ، فاما الإعدام لمقتضى ،
واما ابطالان شرط من شروط الوجود كأنقطاع البقاء وهو قديم ، واما
لقصد قاصد ، واما لطروء ضد . فلما كانت الشروط السابقة جميعا في حقه
تعالى محاله (١) ، بطل عليه تعالى العدم (٢) .

أيضا يرى الاشعري أنه لو جاز عدم القدم له سبحانه بعد وجوده ،
لوجب أن تكون ذاته مما يصح عليها العدم تارة . والوجود أخرى . ولو
كانت كذلك ، لكانت محدثة كسائر الذوات المحدثات (٣) . ولما كانت
ذاته تعالى قديمه ، كان من المحال عليها العدم ، اذ العدم لا يرى الا على
المحدثات - كما سبق بيانه « لان ما لا نهاية له لا يحدث له » . (٤)

فاذا إنتقلنا إلى الباقلاني وجدناه يذهب نفس مذهب الاشعري فيثبت
أنه تعالى قديم (٥) ، ودليله على ثبوت صفة القدم للبارى هو نفس دلائل
الاشعري ، أنه تعالى لو لم يكن قديما ، لكان محدثا . ولو كان محدثا
لاحتاج إلى محدث ولتسلسل الامر إلى ما لا نهاية له . ولما كان ذلك
محالا ، صح وثبت أنه تعالى قديم ليس بمحدث . يقول الباقلاني ردا على
الدهرية في قولهم بأن الحوادث لا أول لها : « ولا يجوز أن يكون فاعل

(١) المصدر السابق : ص ١٩٥ - ١٩٦

(٢) المصدر السابق : ص ١٩٧

(٣) الباقلاني : التمهيد - طبعة بيروت - ص ٣٠

(٤) الاشعري : إستحسان الخوض في علم الكلام - ص ٩٢

(٥) الباقلاني : رسالة الحرة - ص ١٦

المحدثات محدثا ، بل يجب أن يكون قديما . والدليل على ذلك أنه لو كان محدثا لاحتاج إلى محدث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثا . وكذلك القول في محدثه في وجوب حاجته إلى محدث آخر . وذلك محال ، لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث ، إذا كان وجوده مشروطا بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئا قبل شيء : (١) ويذهب البعض إلى أن هذا البرهان قد استمده الباقلاني من فلاسفة الإسلام . (٢)

ويعرف الباقلاني القديم بأنه المتقدم في الوجود على غيره ، ويرى أنه قد يكون قديما لم يزل ، وقد يكون مستفتح الوجود . أيضا يرى أن المتقدم في وجوده على ما حدث بعده إما أن يكون متقدما إلى غاية ، وهو المحدث المؤقت الموجود ، وإما أن يكون متقدما إلى غير غاية ، وهو الله تعالى وصفات ذاته . والسبب في ذلك من وجهة نظره هو أنه « لو كان متقدما إلى غاية يوقت بها فيقال أنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام ، لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت ، والله يتعالى عن ذلك » (٣)

ويذهب الباقلاني متابعا في ذلك شيخه الأشعرى إلى اعتبار صفة القدم له تعالى من الصفات النفسية ، إذ هو قديم لنفسه لا لمعنى زائد .

(١) الباقلاني : التمهيد .. طبعة بيروت - ص ٢٥ ، وأيضا رسالة الحرة للباقلاني .. ص ٢٩

(٢) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين .. ج ١ .. ص ٦٠٤

٣ . الباقلاني : التمهيد .. ص ١٦

وبرهانه على ذلك ، هو نفس برهان الأشعرى ، ومن ثم فقدمه تعالى اعتبارى لا ذاتى ،^(١) لأنه من صفات السلوب وهى لا توجب أمرا زائدا على الذات .

وفى الوقت الذى وافق فيه الباقلانى شيخه الأشعرى فيما يتعلق بصفة القدم ، نجده يخالفه بخصوص صفة البقاء . اذ نفاه الباقلانى وذهب إلى أنها ليست صفة حقيقية ، بل هى استمرار الوجود^(٢) . بينما أثبت الأشعرى البقاء صفة زائدة على الذات . يقول الباقلانى : « ويجب أن يعلم أن الله سبحانه باق . ومعنى ذلك أنه دائم الوجود ، والدليل عليه قوله تعالى (ويبقى وجه ربك)^(٣) يعنى ذات ربك . وأيضا قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه)^(٤) يعنى ذاته . ولأنه قد ثبت قدمه ، ومثبت قدمه استحالة عدمه »^(٥)

وعلى ذلك يكون الباقلانى مخالفا للأشعرى فى كونه البقاء زائدا على الذات ، اذ يرى أنه تعالى باق لنفسه لا لمعنى ، ومن ثم فبقاؤه تعالى هو نفس الوجود وذلك لوجهين : أحدهما : أنه لو كان باقيا ببقاء لكان

(١) الإيجي : المواقف .. ص ٢٩٧

(٢) الكوثرى : الانصاف للباقلانى .. ص ١٦ .. هامش ، وأيضا : المواقف للإيجي .. ص ٢٩٦ وأيضا . رسالة الحرة للباقلانى .. ص ٣٣

(٣) سورة الرحمن : آية ٢٧

(٤) سورة القصص : آية ٨٨

(٥) الباقلانى : رسالة الحرة .. ص ٣٣

بقاؤه زائداً ، ولو كان زائداً لاحتاج البقاء إلى بقاء ويتسلسل الأمر .
وبالتالى وجب أن يكون بقاؤه تعالى لنفسه . والثانى : أن كونه تعالى
باقيا ببقاء يوجب أمرا من اثنين : فأما أن يحتاج إلى الذات ومن ثم يلزم
الدور ، وأما أن تحتاج الذات إليه ويكون هو مستغنيا عن الذات ، فبكون
هو الواجب دون الذات . لذلك وجب نفسه إذ الذات يمنع إحتياجها إلى
البقاء . وإن إتفق تحققهما معا ^(١) .

والنص السابق ذكره الإيجي في « مواقف » نقلا عن الباقلاني
والجويني والرازي مما يثبت كون النص معبرا عن مذهب الباقلاني في كون
البقاء من صفات النفس ، أيضا ينقل البغدادي عن الباقلاني نفس المذهب ،
إذ يقول معبرا عن رأى الباقلاني : « ومنع من كون البقاء معنى زائدا على
ذات الباقي شاهدا وغائبا ، وزعم أن فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء
عنه ، ولكن من جهة قطع الاكوان عنه » ^(٢) .

فاذا أضفنا الى رأى الباقلاني السابق في (رسالة الحرة) ما نقله عن
الإيجي والبغدادي ، فان ذلك يكون قاطعا في صحة نسبة هذا المذهب الى
الباقلاني . الا أن د. جلال موسى يذهب مذهباً آخر ، إذ يذكر
للباقلاني رأيا آخرأ أورده الباقلاني في (التمهيد) يذهب فيه الباقلاني الى
كون البقاء صفة ذاتية لانفسية ، ومعنى ذلك أنه تعالى باق ببقاء . إذ يقول

١ - الإيجي : المواقف - ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

٢ - البغدادي : أصول الدين - ص ٩٢ .

الباقلانى : « الدليل على ان البقاء من صفاته الذاتية ، أنه لم يزل باقيا ،
اذ كان كائنا من غير حدوث ، والباقي لا يكون باقيا الابقاء . ودليل
ذلك استحالة بقاء الشىء فى حال حدوثه . فلو بقى لنفسه لكان باقيا فى حال
حدوثه ، وذلك محال باتفاق ، فصيح أنه باق ببقاء ، اذ كان قديما يستحيل
ان تكون ذاته بقاء أو فى معنى الصفات (١) . وهكذا يثبت الباقلانى فى
(التمهيد) ككون البقاء زائدا على الذات ، فى الوقت الذى يعنيه فى
(الانصاف) .

ويؤكد د. موسى كون نص التمهيد الاصح ، وبذلك يكون الباقلانى
متفقا مع الاشعرى فيما يختص بصفة البقاء غير مخالف له ، ويذهب الى أن
البغدادى قد يكون نقل هذا النص خطأ عن الباقلانى . ويتفق مع د. موسى
فيا ذهب اليه الاب مكارثى (٢) ، مؤكدا معه كون البقاء عند الباقلانى
صفة ذاتية ، وليس هو الوجود المستمر ، وليس أيضا صفة زائدة ، كما
ذهب الى ذلك البياضى (١) .

(ويذهب د. موسى الى أن مما يؤكد صحة ما ارتآه ، أن الصفات عند
الباقلانى زائدة على الذات ، والبقاء صفة لذاته ، ولذلك فانه تعالى باق ببقاء ،

(١) الباقلانى : التمهيد - تحقيق الاب مكارثى اليسوعى - طبعة بيروت
المكتبة الشرقية - بيروت سنة ١٩٥٧ - ص ٢٦٣

(٢) الاب يسوعى : مقدمية التمهيد للباقلانى - ص ١٨

(١) البياضى : اشارات المرام من عبارات الامام - نشرة يوسف عبد
الرازق - طبعة القاهرة سنة ١٣٦٨ - ص ٥٣

وبقاؤه قديم ومخالف لبقاء المحدثين . وكونه لم يزل باقيا ، دليل على قدم البقاء ، وأنه من صفات الذات . (١)

ونحن نرجح أن يكون د. موسى قد أخطأ فيما ذهب اليه ، اذ النص الذى أوردناه للباقلانى فى (رسالة الحره) وما ذكره عنه الكوثرى ، وأيضا ما نقله عنه البغدادى والايحى من النصوص المقطوع بصحتها . ولذلك نقول بأن النص الذى اعتمد عليه د. موسى (للتمهيد) - والذى نشره الاب يسوعى ، وزعم أنه النص الكامل للتمهيد وأن النص الذى نشره د. خضيرى وأبوربده يعد ناقصا - قد يكون فى بعض جوانبه ليس للباقلانى وهو الاصح فى رأينا .

وينفى الباقلانى العدم عنه تعالى ، اذ يرى ان القديم لايجوز عليه العدم ، لانه لوعدم ، صح وجوده بعد عدمه على شئيل الحدوث . ولكن الوجود قد صح له من قبل ، فلوحدث لكان محدثا لنفسه قديما لنفسه ، وهو محال (٢). أيضا يرى الباقلانى أنه اذا عدم القديم سبحانه ، لصح وجوده تاره ، وعدمه أخرى ، ولم يكن بالوجود أولى من للعدم شأن المحدثات . (٣)

ويذهب الباقلانى فى ذلك الى أن البارى تعالى ، لم يحدث العالم لجلب نفع أو دفع مضره « لان ذلك لايجوز الا على من جازت عليه الآلام

(١) جلال موسى : نشأة الاشعرية وتطورها - ص ٣٣٢ -

(٢) الباقلانى : التمهيد - طبعة بيروت - ص ٢٩ - ٣٠

واللذات وميل الطبع والنفور ، وكل ذلك دلائل على حدث من يوصف به وحاجته اليه ، وهو منتف عن القديم سبحانه وتعالى (١) ، والقديم ليس بذى حاجة ، ولا يجوز قياسه على افعالنا ، فالعبد يفعل الفعل لغرض ، والبارى يفعل لا لغرض (٢) . أيضا فالبارى لا يفعل لعله . لان ذلك لا يخلو : أما أن تكون العله قديمة ، أو محدثة . فان كانت قديمة ، وجب قدم العالم لقدم علته ، ولا يكون بين العله القديمة وبين وجود العالم الا مقدار زمان الابداد ، وذلك يوجب حدوث القديم ، لان مالم يكن قبل المحدث الابدان محدود ، وجب حدوثه (٣) « لان فائدة توقيت وجود الشيء هو أنه كان معدوما قبل تلك الحال . فلما لم يحز حدوث القديم ، لم يحز أن يكون العالم محدثا لعله قديمة » . (٤)

فاذا كانت العله محدثة - على قول الباقلاني - فالامر لا يخلو : أما أن يحدثها محدثها لعله أولا لعله ، فاذا كانت محدثة لعله ، تسلسل الامر الى مالا نهاية « وذلك يحيل وجود العالم جملة لمتلقه بما يستحيل فعله وخروجه الى الوجود » (٥) . وأن كانت العله حادثه لالعله . يرى الباقلاني أنه يجوز في هذه الحالة حدوث سائر الحوادث عنه لا لعله . وهو المراد (٦) . ويرى

١ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٢ - المصدر السابق : ص ١١

٣ - الباقلاني : التمهيد - ص ٣١ - ٣٢

٤ - المصدر السابق : ص ٣٢

٥ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٦ - المصدر السابق : ص ٣٢ - ٣٣

الباقلانى فى ذلك أنه لا يجوز التعامل بما يشاهد فى الحادث من الفعل لعله ، لان قياس الشاهد على الغائب خطأ فى هذه الحالة (١) ، اذ أن قاعدة قياس الغائب على الشاهد لا تصدق الا على مجرى الحوادث بجميع أنواعها ، ولا تنطبق على بعض الامور المتعلقة بالذات الالهية « لان حكم الذات الالهية لا يتفق مع حكم غيرها الا فيما يتعلق باحكام الماهيات » . (٢)

ويتهى الباقلانى فى مذهبه فى هذا الموضوع الى أنه اذا صح جميع ما تقدم ثبت « أنه الأول قبل جميع المحدثات ، الباقي بعد فناء المخلوقات ، على ما أخبر به تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم) (٣) » (٤) وذلك يثبت كونه تعالى « قديم باق ليس كمثل شئ . وهو السميع البصير » (٥) (٦) .

من استعراضنا السابق لمذهب الباقلانى فى صفى القدم والبقاء واثباتها للبارى جل شأنه ، يتبين لنا كيف كان للباقلانى يكاد يكون متابعاً تماماً لشيخه الاشعرى فى مذهبه فى هذا الموضوع ، لولا مخالفة الباقلانى

١ - المصدر السابق : ص ٣٣

٢ - الخضرى وأبوريدة : مقدمة التمهيد للباقلانى .. طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧ هـ - ص ٢٣

٣ - سورة الحديد : آية ٣

٤ - الباقلانى . رسالة الحره - ص ٢٠ - ٢١

٥ - سورة الشورى : آية ١١

٦ - الباقلانى : رسالة الحره - ص ١٦

له بخصوص صفة البقاء . أذ أثبت الأشعري - كما تقدم - البقاء معنى زائدا الذات (٢) ، برهنا عليه . بينما نقي الباقلاني البقاء ، وذهب الى أنه امتداد الوجود ؛ اذ أن معنى الباقي هو الكائن لا بحدوث ، والقديم لم يزل باقيا ، لأنه لم يزل كائنا لا بحدوث ، والمحدث في حال كونه بالحدوث ليس بباقي ، وفي الوقت الثاني هو باق ، لانه كائن في الوقت الثاني لا بحدوث . (٣)

فاذا ما غادرنا الباقلاني ، متبعين المذهب الأشعري في هذا الصدد وغيره من الاشاعة ، وجدنا البغدادي يتبنى تماما مذهب الأشعري فيما يتعلق باثبات قدم الباري . (٤) وفي كونه قديما لنفسه لا لمعنى زائد على ذاته تعالى ، كما ينقل الينا ذلك الایجي في مواقفه (٥) .

وكما تبني البغدادي مذهب الأشعري فيما يتعلق بصفة القدم ، تبني مذهبه فيما يتعلق بصفة البقاء ، اذ يثبت البغدادي أنه تعالى باق ببقاء ، ومن ثم ذهب إلى إعتبار البقاء صفة ذاتية لا صفة نفسية . يقول البغدادي : « قال قدماء أصحابنا أن بقاءه صفة أزلية قائمة به ، ولأجلها صح وصفه

٣ - الأشعري : مقالات الإسلاميين - ج ٢ - ص ٥٥ ، وأيضا : الفصل في الملل والنحل والأهواء لابن حزم - ج ٥ - ص ١٦ - ٢٧ ، وأيضا : أصول الدين للبغدادي - ص ٩٠ .

٤ - الأشعري / مقالات الإسلاميين - ص ٥٥ - ٥٦

٥ - البغدادي : الفرق بين الفرق - ص ٢٠٠ ، وأيضا : أصول الدين

للبيدادي ص ٧٢

٦ - الایجي : المواقف - ص ٢٩٧ - وأيضا : أصول الدين للبغدادي -

بأنه باق ، غير القاضى فانه أثبت به باقيا ، لذاته ، فانه منع من كون البقاء معنى أكثر من وجود الشيء ^(١) . ويقول أيضاً فى موضع آخر : « والكلام فى إثبات بقاء الله تعالى ، كالإسلام فى إثبات علمه وقدرته وسائر صفاته » . ^(٢)

وكما نرى الأشعرى من قبل العدم عنه تعالى ، فقد نقاه أيضاً البغدادى ، مادام متبنياً لمذهب الأشعرى ، لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه . ^(٣) وهو يستدل على استحالة العدم عليه تعالى بنفس دليل الأشعرى ، إذ لو فرضنا جواز العدم عليه تعالى ، لم يخل ذلك من ثلاث وجوه : فاما العدم لإستحالة البقاء ، كما نشاهد ذلك فى الحركة إذا أنها تقدم بعد حدوثها نظراً لإستحالة بقائها لأنها من الأعراض . وهو يرى كغيره من الأشاعرة أن الأعراض لا تبقى ، لإستحالة قيام البقاء بها ^(٤) . نظراً لحدوثها .

والوجه الثانى فى رأى البغدادى هو أن يعدم البارى سبحانه لقطع أحداث البقاء فيه . كما هو حال الأجسام ، ومذهب البغدادى فى ذلك نفس مذهب الأشاعرة والذين يخالفون فيه المعتزلة ، إذ يرى الأشاعرة أن الأجسام تعدم إذا لم يخلق فيها البقاء ، بينما يرى المعتزلة أن ذلك يكون نتيجة

(١) البغدادى : أصول الدين - ص ٩٠ - ١٠٨ - ١٠٩

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٩

(٣) المصدر السابق : ص ٨١ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٠٩ - ١٠٨ - ١٠٩ ، وأيضاً : مقالات

الإسلاميين للأشعرى ج ٢ - ص ٤٦ .

لطرؤ ضد ، فالبياض بعدم لطرؤه السواء وهكذا (١) . والبغدادى يحيل
عدم القديم على هذا الوجه ، لأنه ليس محلاً للحوادث (٢) .

والبغدادى يحيل أيضا عدم القديم لطرؤه ضد عليه - وهو مذهب -
المعتزلة - والبغدادى يغيره من الأشاعة يبطلون مذهب المعتزلة في ذلك
« لأنه ليس عدم الشيء بضد بطراً عليه ، أولى من عدم ذلك في محله بضده
الطارى عليه » (٣) فالعرض لا بعدم لضده ، وإنما بعدم في الثانى من حال
حدوثه ، وهو الوجود . وذلك لإستحالة بقاء صفة الوجود بالنسبة
للمحدثات . ويرى البغدادى أيضا أن ضد العرض إنما يطرأ عقيبته وليس
معه ، لأن المحل لا يخلو من العرض وضده (٤) . وهذا رد كاف من البغدادى
على المعتزلة .

فاذا إنتقلنا إلى الاسفرايينى نجد مرددا لنفس مذهب الاشعرى في
إثباته قدم البارى ، خالق الخلق قديم « لأنه لو كان محدثا لافتقر إلى محدث ،
وكان حكم الثانى والثالث وما انتهى إليه كذلك ، وكان كل خالق يفتقر
إلى خالق آخر لا إلى نهاية » (٥) فاذا جوزنا ذلك ، إستحال وجود

١ - القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة - تحقيق د. عبد الكريم
عثمان - الطبعة الأولى - مكتبة وهبة - القاهرة سنة ١٩٦٥ - ص ١٠٨ -
١٠٩ .

٢ - البغدادى : أصول الدين - ص ٨١ - ٩٠ .

٣ - المصدر السابق : ص ٨١ .

٤ - « : تنفس الصفحة .

٥ - الإسفرايينى : التبصير في الدين - ص ١٣٦ .

المخلوق والمخالق جميعا . ويرى الإسفرايينى أن السبب فى كون ذلك مستحيلا ، إنما يرجع إلى استحالة حوادث لا أول لها « لأن ما شرط وجوده بوجود ما لا نهاية له من الإعداد قبله ، لم يتقرر وجوده ، لإستحالة الفراغ عما لا نهاية له لتنتهى النوبة إلى ما بعد » (١) .

وكما إستدل الإسفرايينى على ثبوت قدم البارئ تعالى بالدليل العقلى ، فقد إستند فى ذلك أيضا لأدلة سمعية من القرآن الكريم فى قوله تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم) (٢) ، إذ تدل هذه الآية على أنه تعالى كان قبل المحدثات . إستدل الإسفرايينى أيضا على ثبوت القدم بقوله تعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) (٣) والقيوم معناه المبالغة فى القيام ، وهو الثبات والوجود ، ومن ثم إستدل الباقلانى بهذا المعنى على إنصافه بالوجود فى جميع الاحوال ، وعلى إستحالة إنصافه تعالى بالعدم ، ويرى الإسفرايينى أن ذلك هو مضمون القدم (٤) .

يستدل الإسفرايينى أيضا على إثبات قدمه تعالى بأدلة نقلية أخرى ، كقوله تعالى (تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا) (٥) ، إذا البركة هى الثبات وتبارك مبالغة فى المعنى ، وهو يرى أن ذلك يوجب

١ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ - سورة الحديد : آية ٣ .

٣ - سورة البقرة : آية ٢٥٥ .

٤ - الإسفرايينى : التبصير فى الدين - ص ١٣٧ .

٥ - سورة الفرقان : آية ١ .

له الوجود في جميع الاحوال ، فيما لم يزل ، ولا يزال . أيضا إستدل
الإسفرائيني على إثبات قدم الباري بما ورد في صحيح الاخبار ، كقوله
عليه السلام : « كان الله ولم يكن معه شيء » . إذ ذلك يوجب له الكون في
جميع الاحوال (١) .

أيضا أثبت الإسفرائيني صفة البقاء له تعالى بناء على إثباته قدمه ،
لأن القديم لا يكون إلا باقيا ، مستدلا على ثبوت البقاء بدلا له بأسمائه
الحسنى ، كالبديع والباقي وأيضا القيوم « إذا القيوم مبالغة من القيام ،
وذلك يتضمن كونه باقيا » (٢) . وهو يرى في ذلك أنه تعالى باق ببقاء ،
ولذلك فهو متفق مع الأشعري في إعتبار البقاء من الصفات الزائدة على
الذات ، بخالفا بذلك لغيره من الاشاعرة كالباقلائي والذي نفي البقاء عنه ،
تعالى واعتبره إمتداد للوجود . إذ يرى أن صفة البقاء لا تثبت للباقي إلا ببقاء
زائد « ومالا بقاء له لا يكون باقيا بحال » (٣) ، إذ أن البقاء بلا بقاء يشير
إلى الإستغناء عن القدرة كما يوجب أيضا القدم لكل موجود في أول
وجوده ، في حين أن المحدث لا يجوز كونه قديما بحال (٤) . ودليل ذلك
قوله تعالى ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ (٥) . إذ مدلوله أن
ذاته باقية .

١ - الإسفرائيني : التبصير في الدين - ص ١٣٧ .

٢ - المصدر السابق : ص ١٤٧ .

٣ - « « نفس الصفحة .

٤ - « « نفس الصفحة .

• - سورة الرحمن : آية ٢٧ .

وبعد أن أثبت الإسفرايينى البقاء للبارى ، كان عليه أن ينفي عنه العدم ، فإن العدم لا يجوز عليه تعالى ولا على شىء من صفاته ، والدليل على ذلك ثبوت القدم له سبحانه ، وما ثبت قدمه إستحالة عدمه ، كما يدل على ذلك أيضا قوله تعالى فى قصة ابراهيم ﴿ لا أحب الآفلين ﴾ ^(١) حيث يرى الإسفرايينى ان ابراهيم « عليه السلام » قد إستدل بالأفول وهو المغيب على الحدوث ^(٢) .

أيضا إستدل الإسفرايينى على إستحالة العدم عليه تعالى بابرار معنى الخلق ، إذ « الخالق لشىء ثابت موجود لايجوز وصفه بالعدم ، لأن الخالق لا يكون خالقا إلا بأن يكون قادرا ، ولا يكون قادرا إلا والقدرة قائمة به ، والمعدم لا يقبل هذه الصفات ^(٣) » وهو يدل على ذلك باستخدام لفظي: القيوم وتبارك ، إذ يوجبان له تعالى القيام والثبات فى جميع الأحوال دون التغير والعدم ^(٤) .

أيضا ينفي الإسفرايينى عنه تعالى العدم ، وذلك باثبات تنزيهه عن أن يكون عرضا مصطنعا مذهب الأشاعرة فى عدم بقاء الأعراض — لأن العرض مما إستحيل بقاءه ، نظرا لحدوثه وعدم قيامه بنفسه ، والخالق لا يكون إلا باقيا وقائما بنفسه . ودليل الإسفرايينى على إستحالة بقاء

١ - سورة الأنعام : آية ٧٥ .

٢ - الإسفرايينى البصير فى الدين - ص ١٤٨ .

٣ - المصدر السابق : ص ١٣٧ .

الأعراض ومفارقتها له تعالى في ذلك بقوله تعالى ﴿تريدون عرض الدنيا﴾^(١) بأنه سبحانه أطلق العرض على شيء يقل وجوده أولا بعد باقيا في العادة^(٢). أيضا يحيل الإسفرايينى عليه تعالى أن يكون موصوفا بالحاجة ، إذ أن ذلك « يلزمه أن يخرج من وصف الحاجة إلى وصف الإستغناء ، وذلك متضمن لإبطالان صفة وحدوث صفة »^(٣) ودليله على ذلك قواه تعالى ﴿والله الغنى وأنتم الفقراء﴾^(٤).

أما الجوينى فقد كان في ذلك متابعا لغيره من الأشاعرة ، إذ اعتبر القدم من الصفات النفسية اللازمة للذات . فالصفات النفسية عند الجوينى هي « كل صفة إثبات لنفس : لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة لعل قائمة بالموصوف »^(٥) بمعنى أنها الصفات التي تقوم بالذات وتلازمها دون مفارقة لها . وهو يرى أن الصفات النفسية الواجبة له تعالى هي : الوجود ، والقدم ، والقيام بالنفس ، ومخالفته للجوادر ، ووحدانيته . وهو يعتبر صفة القدم كصفة الوجود ، والتي تعد من الصفات النفسية القائمة بالذات لا لمعنى زائد على الذات^(٦) . « والوجه المرضي أن لا يعد الوجود من الصفات ، فإن

١ - سورة الأتقال : آية ٦٧ .

٢ - الإسفرايينى : التبصير في الدين — ص ١٤١ .

٣ - المصدر السابق : ص ١٣٨ .

٤ - سورة محمد : آية ٣٨ .

٥ - الجوينى : الإرشاد - ص ٣٠ .

٦ - الإيجى : المواقف في علم الكلام - ص ٢٩٧ .

الوجود نفس الذات ، وليس بمثابة التحيز للجوهر : فان التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر » (١) .

وهو يرى أنه تعالى أزلي الوجود . قديم الذات ، لا منتج لوجوده ، ولا مبدئ لثبوته ، والدليل على ذلك — فيما يرى — يستند إلا أصول منها : إفتقار الحادث إلى المحدث ، وإستحالة ثبوت حوادث لا أول لها . فالعالم يفتقر في حدوثه إلى محدث ، ولو كان محدث العالم حادثا ، لافتقر إلى محدث آخر ويتسلسل القول في ذلك إلى ما لا نهاية له . مما يفضى إلى إثبات حوادث ، لا أول لها وهو محال (٢) . أيضا فان القديم على وزن فعيل ، وهو من أبنية المبالغة ، وذلك يقتضى المبالغة في التقدم ، فيثبت بذلك أنه لا أول لوجوده (٣) . وهذا الدليل لا يختلف عن أدلة من سبقوه من الاشاعرة في هذا الصدد .

كما يقدم لنا الجوينى دليلا آخر على ثبوت قدم البارى مستندا إلى فكرة وجوب الوجود له تعالى . وقد سبق أن قدم الباقلانى من قبل دليلا مشابها . يقول الجوينى وقد ثبت إستحالة افتقار محدث العالم إلى محدث ، من حيث يفضى ذلك إلى التسلسل وكل وجود مثبت غير مفتقر إلى مقتضى ،

١ - الجوينى : الإرشاد — ص ٣١ .

٢ - الجوينى : الشامل فى أصول الدين — الطبعة اسكندرية — ص ٦١٧ - ٦١٨ ، وأيضا : لمع الأدلة للجوينى - تحقيق د. فوقية حسين - ص ٨٢ ، وأيضا : الإرشاد للجوينى - ص ٣٢ .

٣ - المصدر السابق : ص ٢٥٥ .

فهو واجب ، إذ لولا وجوده لما كان يجب الوجود إلا بمخصص ، فإذا ثبت وجوب الوجود ، فليس تحققه في وقت أرلى منه في وقت آخر ، وفي تقدير وقت ، فيلزم لذلك القطع بوجود الوجود ونفى الأولية « (١) وهو يرى أن وجوب الوجود للقديم سبحانه ، ليس صفة ذاتية ، بل إن معناه إنتفاء جواز العدم عنه تعالى (٢) .

أما عن صفة البقاء ، فقد ذهب في إثباتها الجويني ، نفس مذهب الباقلاني والبغدادى ، مخالفاً بذلك الأشعرى ، إذ تقاها الجويني باعتبارها صفة نفسية وذهب إلى أن البقاء هو استمرار الوجود يقول الجويني : « ذهب العلماء من أئمتنا - يقصد بذلك الأشعرى - إلى أن البقاء صفة للباقي زائدة على وجوده ، بمثابة العلم في حق العالم . والذي ترتضية أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد » (٣) .

ودليل الجويني على نفس صفة البقاء ، باعتبارها صفة من الصفات النفسية ، بأننا لو وصفناه تعالى بالبقاء ، للزم من ذلك وصف سائر الصفات الأزلية بكونها باقية ثم تثبت لها بقاء ، مما يفضى إلى القول بقيام المعنى بالمعنى ، وهو محال (٤) . أيضاً فأننا « لو قدرنا بقاء قديماً ، للزمنا أن نصفه ببقاء ، ثم يتسلسل القول » (٥) .

١ - الجويني : الشامل - ص ٦١٨ .

٢ - المصدر السابق : ص ٥١٨ .

٣ - الجويني : الإرشاد - ص ١٣٩ .

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٥ - « « « « .

فاذا إعترض المعتزلة على الجوينى فى إثباته البقاء من صفات النفس ، من ناحية كونه بدليل على بقاء الأعراض ، فان الجوينى يجيب على ذلك بأن الأعراض يستحيل بقاؤها - وهو مذهب الاشاعرة جميعا - لأنها لو بقيت ، لاستحال عدمها ، لأن ما ثبت قدمه إستحال عدمه ، والأعراض حادثة فيستحيل بقاؤها . وهو يرى أن الأعراض لا تعدم بطروء ضدها - كما يذهب إلى ذلك المعتزلة ، إذ يرون أن معظم الأعراض باقية ، وما يعدم من الباقيات ، فانما يعدم بطروء ضد عليه . أما الجواهر فانها تعدم بأن يخلق الله فناء لا فى محل يضاء الجواهر ، وهو فى نفسه عرض قائم بنفسه (١) .

إلا أن الجوينى يرى أن الجواهر لا تعدم بالطريقة التى قال بها المعتزلة ، ولكنها تعدم بأن لا يخلق الله فيها الاعراض ، أى تعدم بطريقة قطع الأكو ان عنها (٢) .

وكما استدل الجوينى على ثبوت القدم له تعالى مستندا إلى فكرة الوجوب له سبحانه ، فقد أثبت له البقاء إستنادا إلى نفس الدليل ، إذ أنه تعالى باق ، وما وجب قدمه إستحال عدمه . فان القديم هو الذى قضى العقل بوجوب وجوده (٣) . إذ لو كان وجوده جائزا ، لوجب الحكم بحدوثه . وعليه فكل

١ - الجوينى : الإرشاد... ص ١٤٠ ، وأيضا مقالات الإسلاميين
للشعرى... ج ٢ - ص ٥٥ ، وأيضا شرح الاصول الخمسة للقاضى
عبد الجبار - تحقيق د. عبد الكريم عثمان - الطبعة الأولى مكتبة وهبة -
القاهرة سنة ١٩٦٥ ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

٢ - الجوينى . الشامل : ص ١٩٥ .

٣ - الجوينى : الإرشاد... ص ١٤٠ .

ما يدل على قدم البارى ، واستحالة عدمه ، ووجوب وجوده ، فانه دال على كونه تعالى باقيا (١) .

من الإستعراض السابق لمذهب الجوينى فى إثبات صفتى القدم والبقاء له تعالى ، يتبين لنا موافقته التامة للاشاعة فى هذا الصدد ، وإن كان كغيره من الاشاعة ، قد خالف الاشعرى فيما يتعلق بصفة البقاء . إذ أثبتها الاشعرى معنى زائدا على ذاته تعالى ، ونفاها الجوينى . فذهب إلى أنه تعالى باق لنفسه ، لا ببقاء . وقد جرى على مذهب الجوينى تقريبا جميع الاشاعة المتأخرين عليه .

١ - الجوينى : العقيدة النظامية - ص ٣٢ ، وأيضا : لم-ج الأدلة -

(ب) إثبات الغزالي قدم الباري وبقائه

أولا : إثباته قدم الباري

كما أثبت الأشاعرة جميعا ، بداية من الأشعري ، متقدمين ومتأخرين قدمه تعالى وبقائه ، فقد أثبت ذلك الغزالي ، إذ أثبت قدمه وبقائه بنفس طريقة إثبات سابقه من الأشاعرة .

فالباري قديم لا أول له ، أزلي لا بداية له ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ، فهو أول كل شيء وقبل كل ميت وحى^(١) . ودليل الغزالي على ثبوت قدمه تعالى ، اننا لو فرضنا سبحانه حادثا وليس قديما ، لا افتقر إلى حدث ، وافتقر إلى محدث ، ويتسلسل ذلك إلى ما إلى غير نهاية ، وهو محال ، إذ يرى الغزالي أن « ما يتسلسل لم يتحصل أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول »^(٢) ، واما أن ينتهي إلى قديم لا محالة يقف عنده^(٣) ، وهذا معروف بالضرورة فيما يرى

١ - الغزالي : احياء علوم الدين - ج ١ - عقيدة أهل السنة - ص ١٥٤ ،
وأيضا : الرسالة القدسية للغزالي ، ص ٧٩ ، وأيضا : الأربعين في أصول
الدين للغزالي ص ٧

٢ - الغزالي : الرسالة القدسية - ص ٧٩

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : الاقتصاد في الاعتقاد -

الغزالي . (١)

ويثبت الغزالي — كما أثبت سابقوه من الأشاعرة — أنه تعالى قديم لنفسه لا بقدم زائد على ذاته ، إذ أن إثبات ذلك يفضى إلى القول بقدم القدم ، ودليله على ذلك ، أننا لو أثبتنا القدم لمعنى زائد على الذات ، للزم أن يكون هذا المعنى قديما أيضا بقدم زائد ، مما يفضى إلى التسلسل إلى غير نهاية . (٢)

ويعرف الغزالي القديم بأنه الموجود الذى وجوده غير مسبوق بعدم « فليس تحت لفظ القديم ، إلا إثبات موجود . ونفى عدم سابق » (٣) وقد برهن على ثبوت صفة القدم له تعالى بالاستناد إلى مدلول أسمائه الحسنى مثل الاول والآخر . ولكن إذا كان القديم هو الاول : وهو الذى « يكون أولا بالإضافة إلى شيء » بمعنى أن قدمه يكون بالنسبة إلى ما بعده من الموجودات . والآخر إنما يكون « بالإضافة إلى شيء » (٤) بمعنى أن قدمه يكون بالنسبة إلى ما بعده من الموجودات ، والآخر إنما يكون « بالإضافة إلى شيء » (٥) فكيف يمكننا تفسير هذا التضارب ، إذا لا يتصور

١ - الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ٣٨

٢ - المصدر السابق : ص ٣٩ وأيضا : المقصد الاسنى للغزالي - ص ١٦٠
وأيضا : المواقف للإيجى - ص ٢٩٧

٣ - الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ٣٩

٤ - الغزالي : المقصد الاسنى - ص ١٤٦

٥ - المصدر السابق : نفس الصفحة

أن يكون الشيء الواحد . من وجه واحد ، بالإضافة إلى شيء واحد ،
أولا وآخر أجمعاً . (١)

يجيب الغزالي على ذلك بأنه تعالى هو الاول بالنسبة لترتيب الموجودات .
وانما كان أولا بالنسبة لها ، لانها انما استفادت الوجود منه ، ولم يستمد
تعالى وجوده من غيره ، إذ أن وجوده بذاته . أما كونه تعالى الآخر ، فان
ذلك يكون بالنسبة للسلوك ، إذ أنه تعالى هو آخر ما ترتقى اليه درجات
العارفين . فكل معرفة تحصل قبل معرفته ، فهي مؤديه إلى معرفته (٢) ، ومن
هنا كان تعالى « آخراً بالإضافة إلى السلوك ، أولا بالإضافة الى الوجود ،
فمنه المبدأ أولا ، واليه المرجع والمصير آخراً » (٣) .

أيضا يستخدم الغزالي مدلول (البديع) من أسمائه تعالى الحسنی ،
للدلالة على ثبوت القدم له تعالى ، اذ يرى أن البديع هو « الذى لا عهد
بمثله (٤) » وهذا ان لم يكن بمثله عهد ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى
أفعاله ، ولا فى كل أمر راجع اليه ، فانه يكون بذلك بديعا مطلقا . واذا
كان شيء من ذلك معهودا ، فانه لا يكون بديعا مطلقا . فالبديع يخصه تعالى
وحده ، وهو البديع أزلا وأبدا (٥)

١ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٢ - المصدر السابق : ص ١٤٦ - ١٤٧

٣ - الغزالي : المقصد الاسنى - ص ١٤٧

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٥ - المصدر السابق : ص ١٥٨ - ١٥٩

أيضا يستخدم الغزالي وجوب الوجود له تعالى للدلالة على اثبات قدمه ،
اذ يرى أن اسم (الباقي (١) له تعالى يعنى الواجب الوجود بذاته ، وهو
دال على صفتي القدم والبقاء معا ، فاذا أضيف (الباقي) الى الماضى ، سمي
قديما ، واذا أضيف الى الإستقبال سمي باقيا (٢) .

ويفصل الغزالي ذلك ليخرج منه بدليل آخر يثبت به أنه تعالى قديم ،
خلافا لمحدثات . فيذهب الى أن الماضى والمستقبل تعدد متغيرات ، اذ
لا يعينان الا الزمان ، ولا يدخل فى الزمان الا التغير والحركة . لان الحركة
تنقسم ماض ومستقبل ، ولا يدخل المتغير فى الزمان الا بواسطة التغير .
والله يتعالى عن التغير والحركة ، وبالتالي فهو ليس فى زمان ، (٣) لانه
« ليس فيه ماضى ومستقبل ، فلا ينفصل فيه القدم عن البقاء » (٤) ، اذ
الماضى والمستقبل - فيما يرى الغزالي - تخص المحدثات دون غيرها وهما
متعلقان بتجدد الحوادث على الذات ، وذاته تعالى لا تحل فيها الحوادث ،
ومن ثم فهو القديم وحده « فحيث لا تجدد ولا انقضاء ، فلا زمان . فهو
سبحانه قبل الزمان . وحيث خلق الزمان ، لم يتغير من ذاته شئ ، وقبل
خلق الزمان ، لم يكن للزمان عليه جريان ، وبقي بعد خلق الزمان » (٥) .

١ - المصدر السابق : ص ١٥٩

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ - الغزالي . المقصد الاسنى - ص ١٥٩ - ١٦٠

٥ - المصدر السابق : ص ١٦٠

ثانياً : إثبات الغزالي بقاءه تعالى :

(أ) ما ثبت قدمه استحالة عدمه

كما أثبت الغزالي صفة القدم له تعالى ، فقد أثبت له أيضاً صفة البقاء ، فصانع العام مع كونه أزلياً فهو أبدي ، ليس لوجوده آخر ، وهو قيوم لا إنقطاع له ، دائم لا انصرام له ، لا يقضى بالانقضاء والانفصال ، يتصرم الآباد وانقراض الآجال ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن . (١)

ويذهب الغزالي إلى أنه تعالى قديم ، لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه ، ودليله على ذلك بأنه لو انعدم فإنه لا يخلو فاما أن يكون عدمه لذاته ، أو بعدم مضاد له ، والغزالي يبطل الوجه الأول لأنه « لو جاز أن ينعدم شيء يتصدر دوامه بنفسه ، لجاز أن يوجد شيء يتصور عدمه بنفسه » (٢) . ويهرس الغزالي تأكيداً لهذا الأصل أن طرؤه بعدم ، كطرؤه الوجود ، إذ يحتاج كل طرؤه إلى سبب ، ولكن من حيث أنه طارئ ، من حيث

١ - الغزالي : الرسالة القدسية - ص ٧٨ ، وأيضاً : عقيدة أهل السنة - ص ١٥٤ ، وأيضاً : الأربعين في أصول الدين - ص ٧ ، وأيضاً : الإقتصاد في الاعتقاد ص ٣٩ ، وأيضاً المقصد الاسنى - ص ١٦٠ (الوارث) .

٢ - الغزالي : الرسالة القدسية - ص ٧٨ ، وأيضاً : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٣٩

أنه موجود . (١)

أيضا يبطل الغزالي جواز عدم القديم بمعدم يضاده ، اذ أن ذلك المعدم لو كان قديما ، لما تصور الوجود منه ، لأنه ثبت له الوجود والقدم ، ولا يمكن أن نجوز وجوده في القدم ومعه ضده . وإذا كان هذا المعدم حادثا ، فإن الغزالي يحيله أيضا اذ يقول : « ليس الحادث في مضادته للقديم حتى يقطع وجوده ، بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع وجوده ، بل الدفع أهون من القطع . والقديم أقوى وأولى من الحادث » ، (٢) وإذا فمن المحال أن يكون له تعالى ضد قديم ، كان موجودا معه في القدم ، ولم بعدمه وقد أعده الآن (٣) .

أيضا يذهب الغزالي في موضع آخر إلى التدليل على استحالة عدمه تعالى بأسلوب يتشابه إلى حد كبير مع أسلوب من سبقه من الاشاعرة وخصوصا أستاذه الجويني ، اذ يرى الغزالي أنه كما افتقر تبدل الوجود بالوجود إلى مرجح يرجح الوجود على العدم ، فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم إلى مرجح يرجح العدم على الوجود ، وهو يرى أن هذا المرجح اما أن يكون فاعلا بعدم القدرة ، أو بضد ، أو بقطع شرط من شروط الوجود (٤) . وهو يحيل كون هذا المرجح فاعلا بعدم القدرة ، ويدال على

١ - الغزالي الرسالة القدسية - ص ٧٨

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٤٠

٤ - المصدر السابق : ص ٣٩ - ٤٠

ذلك (١) ، اذ القدرة تتعلق بالشيء ، والشيء عنده وعند الاشاعرة جميعا هو الموجود الثابت ، والعدم ليس بشيء ، اذ هو نفسى محض (٢) . مما ينقلنا إلى البحث في العنصر التالى فى مذهب الغزالى . والخـاص برده على المعتزلة .

(ب) رد الغزالى على المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم :

والغزالى هنا يرد على المعتزلة فى قولهم بأن المعدوم شيء ، أو بان العدم شيء وذات . فيرى أنه يبطل أن يكون فعل تلك الذات من أثر القدرة ، أن الفعل الواقع بالقدرة لا يكون فعلا للذات ، فانها أزلية ، وانها فعله هو نفس وجود الذات ، ونفس وجود الذات ليس شيئا ، ففاعل العدم إذا ما فعل شيئا ، وإذا صدق ذلك ، صدق كونه لم يستعمل القدرة فى أثر التبعه ، وبالتالى يبقى كما كان - معدوما - ولم يفعل شيئا (٣) . أيضا يبطل العدم بفقدان شرط الوجود ، وانما يقدم الاعراض بانفسها (٤) . لان ذلك يضاد وجود القديم - ويرى د. سليمان دنيا أن ذلك انما يرد إلى مذهب الاشاعرة فى كون العرض لا يقوم بالعرض ، والبقاء عرضى . ولذلك

١ - المصدر السابق ص ٣٩

٢ - المصدر السابق : ص ٣٩ - ٤٠ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة -

ص ١٣١

٣ - الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ٣٩

٤ - المصدر السابق : ص ٤٠

فلا يمكن أن يقوم بالاعراض اذ لو بقيت الاعراض زمانين . لكن بقاؤها بنفسها ، لا ببقاء زائد عليها ، وحينئذ لا يعقل فناؤها ، لان ما بالذات لا يتخلف (١) . أيضا يحيل أن يكون العدم لصد (٢) . لانه ان كان حادثا وضاد القديم . أعدمه القديم ، ومحال أن يكون الضد قديما ولم يعدمه (٣) .

هذا عن عدم الاعراض ، أما عن عدم الجواهر ، فان الغزالي يرى أن الاشاعة في ذلك فريقان ، الاول يرى أن انعدام الجواهر يكون بالاخلق الله فيها الحركة والسكون ، وهما حادثان . وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، والحادث لا يبقى . فينقطع بذلك شرط وجود الجواهر فلا تبقى « اذ يستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك ، فينعدم (٤) .

أما الفريق الاخر من الاشاعة ، فيذهبون إلى أن الجواهر ليست باقية بأنفسها ، بل ببقاء زائد على وجودها .. وهو مذهب الاشعري ، وخالفه فيه سائر الاشاعة (٥) — فاذا لم يخلق الله سبحانه فيها البقا . فانها

١ - سليمان دنيا : تهافت الفلاسفة للغزالي - ص ١٣٠ هامش

٢ - القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة .. تحقيق د. عبد الكريم

عثمان - ص ١٠٨ - ١٠٩

٣ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٤٠

٤ - الغزالي : تهافت الفلاسفة .. ص ١٣٠

٥ - الابحى : المواقف في علم الكلام .. ص ٢٩٦ .

تندعم بعدم البقاء (١) .

ويذهب الغزالي إلى أن الفريق الثاني يعد فاسدا من وجوه لعل أخذ
« هو أن الباقي إذا بقي بقاء ، فيلزم منه أن تبي صفات الله تعالى بقاء
وذلك البقاء يكون باقيا ، يحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل ذلك إ
مالا نهايه (٢) . لذلك فالغزالي يذهب إلى أن الباقي باق لنفسه لا يبق
زائد ، مخالفا في ذلك الاشعري ، ومتابعا فيه لجميع من سبقه من الاشاع
في مخالفتهم للاشعري بهذا الصدد (٣) .

يبي أن نشير إلى أن الغزالي ، كما استخدم مدلول أسمائه تعالى الحسنو
في إثبات قدمه ، كالباقى ، والأول ، والآخر ، والبديع . فانه قد استخد
ذلك أيضا في التدليل على ثبوت البقاء له تعالى . إذ يرى أن « الكبير » (٤)
مثلا هو ذو الكبرياء . والكبرياء عبارة عن كمال الذات ، وكمال الذات ه
كمال الوجود ، وهذا الأخير يرجع إلى شيئين ، الاول هو دوامه فيما
يزل ولا يزال « إذ كل موجود مقطوع بعدم سابق ، فهو ناقص » (٥)

٢ - الغزالي : تهافت الفلاسفة ... ص ٩٣٠ .

٣ - المصدر السابق : نفس الصنعة ، وأيضا : المقصد الاسنى .

ص ١٦ .

٤ - الأيجي : المواقف في علم الكلام ... ٢٩٦ .

٥ - الغزالي : المقصد الاسنى ... ١١٨ .

١ - المصدر السابق : ص ١١٩ .

فاذا كنا نطلق اسم الكبير على الوجود الذى يطول مدة وجوده ، مع كونه محدود فى مدة بقاءه ، فانه من الاولى أن نطلقه على الدائم الازلى الابدى الذى يستحيل عليه العدم .

أما الشيء الآخر الذى ينقسم إايه كمال الوجود ، فهو أن وجوده هو الوجود الذى يصدر عنه وجود كل موجود ، ولذلك « فإن كان الذى تم وجوده فى نفسه كاملا وكبيرا ، فلهذا فضل عنه الوجود لجميع الكائنات ، أولى أن يكون كاملا وكبيرا » (١) .

من الإستعراض السابق لمذهب الغزالي والأشاعرة فى إثبات صفى القدم والبقاء لله ، يتبين لنا كيفية اتفاق الأشاعرة جميعا فى نفس المذهب ، وإن كانوا قد خالفوا الأشعرى فيما يتعلق بكون البقاء من صفات النفس ، لا من المعانى الزائدة على الذات الإلهية .

يتبين لنا أيضا كيف استطاع الغزالي والأشاعرة أن يضحضوا دعاوى خصومهم من المناوئين لمذهبهم من دهرية وفلاسفة ومعتزلة بحجج قوية ، لما لم تتوفر فى دقتهم وقوتها لدى شيخهم الأشعرى ، وخصوصا إذا ما نظرنا فى ذلك إلى الجوينى ومن بعده الغزالي ، وقد استطاعا معا أن يقدموا مذهبها دقيقا فى صفاته تعالى النفسية ، إستفاد منه المتأخرون عليهم من الأشاعرة ، بحيث يمكن القول عموما بأن المتأخرين من الأشاعرة فى فترة ما بعد الغزالي — كانوا مجرد مرددين لآراء من سبقوهم ولم يزدوا شيئا (٢) .

١ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ - ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه - ج ٢ - ص ٥٤

ثانيا : مشكلة التنزيه بين المعتزلة والغزالي

١ — الجسمية :

من أهم المشكلات التي تناوّلها الغزالي والأشاعرة بالبحث مشكله تنزيهه تعالى عن الجسمية ولواحقها من أعضاء وأفعال وغيرها مما يفهم عند الإطلاق على الأجسام . ويقصد بالتنزيه — كما ذهب إلى ذلك الغزالي وغيره من الأشاعرة — أبطال التشبيه والتجسيم ، كما يقصد به أيضا التقديس ، وهو تنزيهه تعالى عن الجسمية وتوابعها (١) ، إذ يقتضى تلك الجسمية اللحم والدم والعظم والعصب وغير ذلك من الأعضاء والأبواض ، وذلك في حقه تعالى محال فضلا عن أن كل جسم فهو مخلوق وقد تقدّس الرب تعالى عما يوجب الحدث . وهم — أى الأشاعرة — وإن كانوا قد أثبتوا تنزيهه تعالى بطرق قد تكون متقاربة بينهم إلى حد ما ، إلا أنهم كانوا يرفضون في ذلك التعطيل في مختلف صوره . ولذلك نراه جميعا يهاجمون المعتزلة والفلاسفة الذين أعطوا صفاته تعالى . ونعنى بهذه الصفات صفاته تعالى السمعية والخبرية ، حيث يقصد بهذه الصفات ما كان الدليل عليها مجرد خبر الرسول ﷺ دون إسناد إلى نظر عقلى ، كاستوائه تعالى على العرش ، ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئة يوم القيامة ، وكحبته ورضاه عن المؤمنين وسخطه وغضبه على الكافرين ، وكالوجه واليدين والعين والقدم وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم واستفاضت به الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ .

وقد ذهب جمهور المتكلمين والفلاسفة - كالمعتزلة من الفريق الأول ، وكأبن سينا والفارابي من الفريق الثانى - الى استحالة انصاف البارئ تعالى - بتقية بهذه الصفات ، وقالوا بوجوب تأويل ما ورد فيها الى معان تليق بذاته المقدسه ، واعتبروا القول بآبوتها لله على الحقيقة تشبيها وتجسيدا ، وذلك فى مقابل المجسمة والمشبهة الذين اتسمت مناهجهم فى ذلك بتشبيه الله بصفات المحدثين .

ونستطيع أن نقول أن الغزالى والجوينى من الأشاعرة قد تشبهوا فى هذا الصدد بالمعتزلة والفلاسفة ، فذهبوا لا الى نفى تلك الصفات ، ولكنهم أولوها بمعان تليق بذاته تعالى . ويعتبر نحر الدين الرازى ، هو من متأخري الأشاعرة ، أوضح مثال لنفى تلك الصفات ومعارضة مذاهب المثبتين لها ، حتى أنه ألف فى ذلك كتابا خاصا أسماه « أساس التقديس » (١) وفيه يعنى الرازى باتامة البراهين الكثيرة من العقل والنقل على استحالة أنصاف البارئ بما يستلزم كونه جسما ، أو فى حيز أو مختصا بجهة ، كذلك يورد كثيرا من شبه الخصوم ثم يجيب عنها . ويذكر بعد ذلك كثيرا من الآيات والاحاديث الواردة فى تلك الصفات ويأخذ فى تأويلها بما يتفق ونزعه فى التنزيه ، تلك النزعة التى تظهر واضحة جلية حتى فى خطبة هذا الكتاب حيث يقول فيها : « فاستواؤه قهره واستيلاؤه ونزوله بره وعضاؤه ، ونحيته حكمه وقضاؤه ، ووجهه وجوده أو جوده ، وحبائه وعينه حفظه . وعونه

١ - الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام - مؤسسة الحلبي -

اجتباؤه ، وضحكه عفوه أو اذنه ، وارتضاؤه ویده وأنعامه واکرامه واصطفاؤه .

ولما كان هذا الكتاب يعد من أقوم ما ألف في تأييد مذهب النفاه لتلك الصفات الخيرية ونعنى بهؤلاء النفاه كبار مفكرى الاشاعرة من أمثال الجوينى فضلا عن الغزالى .. وان كان قد قصر تأويلها على العلماء دون العوام .. وكذلك الرازى كما أوضحنا بالإضافة الى الأشاعرة المتأخرين ، فقد اهتم المثبتون لتلك الصفات وعلى رأسهم ابن تيمية بالرد عليه -أى الرازى- ونقد براهينه وذلك فى كثير من مؤلفاته مثل « العقيدة الخوية الكبرى » (١) ومنها « العقيدة الوسطية » (٢) وأيضا فقد عنى تلميذه ابن قيم الجوزية بالرد على النفاه وذلك كتابه « اجتماع الجيوش الاسلامية » (٣) وحشد فيه طائفة عظيمة من الآيات والأحاديث وأقوال السلف التى تثبت انتصافه تعالى حقيقة بتلك الصفات . كذلك له كتاب فى نفس الموضوع « دفع شبه التشبيه » (٤) .

أما فيما يتعلق بمذهب كل من النفاه والمثبتين للصفات الخيرية فنقول :

١ .. ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى - ج ١ - ص ٤١٤ ، ٤٦٩

٢ .. المصدر السابق : الرسالة التاسعة .. ج ١ - ص ٣٨٧ ، ٤٠٦

٣ - ابن قيم الجوزية - اجتماع الجيوش الاسلامية - موجود بدار الكتب - العربية تحت رقم ٣٥٣٧ تصوف .

٤ .. ابن قيم الجوزية : دفع شبه التشبيه - موجود بدار الكتب -

كلام - رقم ١٦٨٥

يكاد يكون من المتفق عليه بين الفلاسفة والمعتزلة وبعض الأشاعرة كالجويني وغيره نفي تلك الصفات الخبرية وتأويل ماورد منها في الآيات والأحاديث على نحو يليق بذات الله تعالى كما تفوا عنه صفات المعاني من العلم والقدره ونحوها .

أما الأشاعرة فالمتقدمون منهم كأبي حسن الأشعري « ٣٢٤ هـ » وأبي بكر الباقلاني « ٤٠٣ هـ » وغيرهما كانوا يثبتون هذه الصفات في بعض مؤلفاتها والذي - نقول بعض تلك المؤلفات وليس جميعها كما سيوضح بيانه - ويتخرجون من تأويلها الذي يقتضي نفيها عن الله عز وجل . يقول الأشعري في كتابه « الابانه » (١) : « وجمله قولنا أن نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاء وابنه من عند الله وبما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله عز وجل واحد لا اله الا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبه ولا ولداً ، وأن محمدا عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق وأن الجنة حق والنار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور ، وأن الله مستو على عرشه كما قال « الرحمن على العرش استوى » (٢) وأن له وجها كما قال « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (٣) وأن له يدين بلا كيف كما قال

١ - الأشعري : الابانه عن أصول الديانة - تحقيق د. فوقيه حسين -

دار الانصار - القاهرة ١٩٧٧ - ص ٢١ وما بعدها

٢ - سورة طه : آيه ٥

٣ - سورة الرحمن . آيه ٢٧

« خلقت يدي » (١) وقال « بل يدها مبسوطتان » (٢) وأن له عينين
بلا كيف كما قال « تجرى بأعيننا » (٣) . وندب بآن الله يقاب القلوب بين
أصبعين من أصابعه عز وجل ، وأنه يضع السموات على أصبع والارضين
على أصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ ، ونصدق بجميع
الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول الى السماء الدنيا ونقول أن الله
عز وجل يحيى يوم النيامه كما قال « وجاء ربك والملك صفا صفا » (٤) .

ويرى ابن تيمية متفقا في ذلك مع ابن حزم أن ذلك هو رأى الوحيد
للأشعرى في هذه المسألة ، لم يختلف في ذلك كلامه وليس له فيها رأيان
أصلا كما يدعى ذلك طائفة من أصحابه ، بل هو الرأى الذى ذكره فى عامة
كتبه كالموجز والمقالات الكبير والصغير وغيرها (٥) ، مما حدا بابن حزم
إلى نسبه للمجسمة بناء على مذهبه السابق (٦) .

والاشاعة أنفسهم يحكمون له هذا الرأى دون غيره ، فقد جاء فى

١ - سورة ص : آيه ٧٥

٢ - سورة المائدة : آيه ٦٤

٣ - سورة القمر : آيه ١٤

٤ - سورة الفجر : آيه ٢٢

٥ - ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول - ج ٢ -
طبعة بولاق - القاهرة ١٩٢٧

٦ - ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل والاهواء - مكتبة السلام -

القاهرة - بدون تاريخ - ص ١٢٧

« المحصل » للرازي ، وهو من متأخري الأشاعرة ما نصه : « الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لا صفة لله وراء السبع أو الثمان ، وأثبت أبو الحسن اليد صفة وراء القدرة ، والوجه صفة وراء الوجود ، وأثبت الاستواء صفة أخرى »^(١) . ونحن نتفق مع ابن تيمية فيما ذهب إليه ونقول بأن الأشعري كان له منهج واحد — فيما يختص بهذا الموضوع — وهو منهج السلف من أهل السنة ، وقد أوضحه في كتابه « الإبانة » والذي ألقاه بعد خروجه عن الاعتزال^(٢) مباشرة . أما ما يوهمه ظاهر منهجه من التشبه بمذهب المعتزلة العقلاني ، والذي أوضحه في كتابيه « اللمع » ورسالته « إستحسان الخوض في علم الكلام » فانا نرجعه إلى نفس المنهج وهو منهج السلف من أهل السنة .

١ - الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين — الطبعة الأولى — المطبعة الحسينية — بدون تاريخ — ص ١٨٧ .

٢ - السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٢ ، ص ٢٤٥ . وأيضاً ابن عساكر تبين كذب المفتري ، ص ٣٩ . وأيضاً : د. غرابية : الأشعري ، ص ١٦١ وما بعدها . وأيضاً : ابن خاكان : وفيات الأعيان ج ٢ ، ص ٤٤٦ . وأيضاً د. أحمد صبحي : في علم الكلام ج ١ ، ص ٤٥٢ . وأيضاً د. جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص ١٧١ وما بعدها . أيضاً الشهرستاني الملل والنحل ، ص ١١٨ ، ١١٩ . وأيضاً دائرة المعارف الإسلامية مادة أشعري ص ٢٤٩ .

وتوضيح ذلك يمكن أن نتلمسه فيما قدمته د. فوقيه حسين في مقدمتها لكتاب «الابانه» للأشعري^(١). وبعد ما أجملته في هذا التقديم من أوفى وأدق ما كتب في هذا المقام، مما يلقي الضوء على حقيقة مذهب الأشعري. حيث ذهبت إلى أن الأشعري لم يكن له سوى منهج واحد هو منهج السلف من أهل السنه لا منهج المعتزله، وكذلك نجد أنها تنفي أن يكون مذهبه هو التوسط بين أهل السنه والمعتزله، إذ أن الاختلاف بين المذهبين يعد جذريا. فمنهج المعتزله فيما يختص بالتوحيد يقوم على ذهنيات لا تنطلق إلا من نسق ذهني لا يصدر عن أى نص منزل، وإنا هو مبنى على معان ومفاهيم مصدرها العقل فقط لا غير.

وترى أن منهج السلف، والذي إرتضاه الأشعري لنفسه نقلا عن ابن حنبل يتلخص في احترام أصول التفسير الصحيح، وعدم تأويل القرآن على غير تأويله وهذه الأصول تتلخص في ثمان، التزم بها الأشعري في جميع مؤلفاته ولم يخرج عنها أما الأول فاعطاء الأولوية للنص المنزل قرآنا كان أو سنه، وليس المقصود بتقديمه التقديم في العرض ولكن أعطاء النص قيادة الفكرة لتوكيد دلالة التي هي الحقيقة وليس لمجرد الاستدلال لتوكيد فكرة مسبقه على نحو ما كان عليه المصنوع من جهيميه ومعتزله وقدرية وكرمية وغيرهم. والأصل الثاني هو تفسير القرآن بالقرآن، والثالث تفسير القرآن بالحديث، والرابع الأخذ بالاجماع، والخامس هو أن القرآن على

١ - وقد ذهب إلى رأى مشابه لما إرثأته د. فوقيه، د. هويدى فى كتبه (دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلاميه — دار الثقافة للطباعة والنشر — القايرة سنة ١٩٧٩ — ص ١٠٧).

ظاهره وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة ، والسادس هو أن الله إنما خاطب العرب بلغتها ، والسابع ذو مراعاة مناسبة النزول ، أما الثامن فهو الخصوص بالعموم .

ونلاحظ د. فوقية أن الأشعري إنما التزم بالأصول السالفة في جميع مؤلفاته تقريبا ولم يخرج عنها ، وهو أسلوب السلف الصالح مقتديا فيه بالإمام ابن حنبل ثم نراها بعد ذلك ترجع إتجاه الأشعري في استخدامه للعقل إلى نفس السبب الذي حدا بابن حنبل إلى ذلك ، والذي يتضح في كتابه الأخير « الرد على الزنادقة » (١) فترى أنه تبين للأشعري — كما تبين لابن حنبل من قبل — أن الدفاع عن العقيدة يقتضى بعض أساليب ذهنية تعتمد في أساسها على معانى دينية مستقاة من النص المنزل وتعرض في سياق حجاج عقلي يؤكد أبعادها دون أن يخل ذلك بالدين . وهذه الوقفات الذهنية لا تخرج أن تكون قائمة على الدليل النصي في منطلقها ، كل ما هنالك أنها لا تمثل مرحلة تفسير النص بل أنها تمثل مرحلة تالية تعتمد على الأولى وهي التفسير ، ولكنها تختلف في طبيعتها عنها لأنها تهدف إلى تأكيد معانى النص المنزل إزاء معانى الخصوم المتخيلة ، والتي يتطاب القضاة عليها بعض المواقف الذهنية التي تؤكد المعنى النصي المنزل .

وبذلك ترى د. فوقية أن هذه الوقفات الذهنية إنما هي وقفات نصية ولكن بطريقة غير مباشرة ، مما يثبت أن الأشعري إنما كان في جميع حالاته

١ - ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية - من كتاب عقائد السلف للدكتور على سامي النشار وعمار جمعي - القاهرة ١٩٧١ - ص ٦٧ ، ٦٨ .

يصدر عن النص المنزول ويجعل له الأولوية خلافاً للمعتزلة ثم تنتقل من ذلك لتثبت أخيراً أن الأشعرى بمنهجه الساف والذى أوضحه فى جميع مؤلفاته تقريباً ، متبعاً فى ذلك ابن حنبل وأسلافه من أهل السنة ، لم يكن متوسطاً ^(١) بل أنه كان من « أهل الأتباع » على حد تعبيرها ، وهم كما

١ - نود أن نشير فى هذا المقام إلى ما ارتآه من ذهبوا هذا المذهب فيما يتعلق بمنهج الأشعرى فى التوسط بين العقليين والنصيين :

فالدكتور غرابية يذكر فى كتابه « الأشعرى » ص ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ومن الحجج ما يدفع التناقض البارى فى منهج الأشعرى ، ناسباً إياه إلى التوسط إذ يقول : « فأخذت كتاباته بعد خروجه عن الاعتزال - تفيض حرارة وتبجيلاً للمذهب السلف وطعناً فى المعتزلة ولعل كتاب « الإبانة » وهو يصور هذه المظاهر يعود إلى تلك الفترة من حياته كما يرى « فنسنت » . ونرجح أن يكون محققاً ، كما نلاحظ أن هذا الإندفاع وتلك الحماسة فى إثبات الوجه واليدين والعرش وما إلى ذلك كما تقول الحنابلة فقد أخذت تخف مع الزمن ، وشرع الرجل فى إستعادة توازنه يوماً بعد يوم إلى أن إنتهى إلى مكانه الوسط بين المعتزلة والحنابلة حيث تجلت فيه تلك الملكة النقدية العميقة التى إستفاد أصولها من أساتذته الأول . ولعل كتاب « اللمع » الذى ألفه فى هذه الفترة كما يرجح هو الذى يمثل مذهبه الوسط فى صورته النهائية ، وقد بنى د. غرابية رأيه فى هذا المقام على حقيقتين : نفسية ، وعلمية . أما النفسية فيوضحها بأن الإنسان بعد تحوله من مذهب إلى مذهب يكون شديداً فى عُدائه لرأيه =

توضح الذين احترمو أصول التفسير الصحيح ولم يؤولوا القرآن على غير تأويله . وتوضح د. فوقية في هذا المقام الفارق بين المعتزلة والجمعية وأهل السنة لتخرج من ذلك بنتيجة عامة شاملة لتطبيقها على بقية الأشاعرة حيث نقول :

= الأول ، ولذلك كان رأيه إثباتا لصفاته تعالى الخيرية من اليمين والوجه والعرش ونحوها لاتفاق ذلك والبعد عن آراء المعتزلة . أما عن الناحية العلمية فيوضحها بأن مؤلفات الأشعرى التي نعت تلك الصفات تعتبر أعمق وأدق من مؤلفاته التي أثبتت تلك الصفات إذا نظرنا إلى تلك المؤلفات من الناحية المنهجية ، مما يثبت أن تلك المؤلفات النضيحة أو العميقة لم تكتب إلا بعد أن تركز المذهب في صورته الصحيحة - يعنى بذلك التوسط - وهذا يرجح أن تكون قد كتبت في فترة نائية لكتابته للإبانة والتي ألفت بعد تحوله مباشرة .

وكذلك د. ابراهيم مدكور في كتابه (في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه) ج ٢ - ص ٥٠ ، إذ يقول : ولا يستطيع الأشعرى أن ينكر ما ورد في الكتاب والسنة من أن لله عرشا ورجها ويدا ، ولكنه قد يقبلها مع السلف كما هي من غير كيف ولا تشبيه ، أو يأولها مع المعتزلة .

وابن عساكر في كتابه (تبين كذب المفترى) ناقلا عن الجويني ، قوله عن الاشعرى ص ١٤٩ ، ١٥٢ ، إذ يقول أنه نظر في صكتب المعتزلة والجمعية والرافضة وأنهم عطلوا وأبطلوا فقالوا : لا علم لله ولا قدره ولا

« فالجك أو المعيار هو في نقطة الانطلاق ، أى في بداية طريق كل منها: فمن ينتمى إلى السلف يضع في المقدمة النص المنزل ومعانيه ، ومن يدين بالاعتزال يقدم الانسقه الذهنية ودلالاتها . فلا الاول يمكن أن يكون الثانى ، ولا الثانى يمكن أن يكون الاول ، لان أنطلاق كل منها أصلا من وقته التى تخصه . حيث أن المسألة عبارته عن علاقة (أما أو) حيث لا وسط بين طرفى العلاقة . فهى علاقة انفصال لا إتصال . وبذلك يكون

= سمع ولا بصر ولا حياه ولا بقاء ولا إرادة . وقالت الحشوية المجسمة والمكيفة المحددة أن لله علما كالعلوم وقدره كالقدر وسمعا كالاسماع وبصرا كالابصار ، فسلك رضى الله عنه طريقه بينهما .

والدكتور أحمد فؤاد الالهوانى فى مقالته عن : (مذاهب الإسلاميين للأشعرى) مجلة تراث الإنسانية - الجزء الخامس ص ٣٦٧ اذ يقول : الاشعرى لم يتطرف فى التأويل العقلى كالمعتزلة ، أو يستهجن البحث الكلامى كالحنابلة ، ولكنه وفق بين الجانبين واعتمد على الحجة العقلية وإستطاع مذهبه أن يضع للفتن الدينية حدا ، ففضى على مذهب المعتزلة وحل مكاته .

ويجدر بنا فى هذا الصدد أن نذكر رأيا للدكتور أحمد صبحى يعارض فيه الآراء السابقة إلى حد ما . حيث يرجح أن يكون تأثير ابن حنبل على الاشعرى كان كامنًا فى نفسه قبل التحول ، بل أنه يرجع حملته الشديدة التى حملها على المعتزلة إلى هذا التأثير (علم الكلام للدكتور أحمد صبحى ج ١ ص ٤٥٦)

الحكم بتوسط الأشعري حكم خاطئ، من أساسه ، كما أنه يجب أخضاع
المتتمين إلى مدرسة الأشعري لنفس المعيار لانتبين صحة صدق إنتهائهم إلى
هذا الام-ام ، والفرق بينهم وبين من لم ينتم إليهم مثل الما تريديه
وغيرهم » ^(١) .

نخرج من ذلك إلى القول بأن الأشعري وإن كان نصيبا ، فهو مع
ذلك لم يبلغ إستخدام العقل كما فعلت المجسمة والمشبّه من الحنابلة والكراميه
« أن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأسى ما لهم وثقل عليهم النظر والبحث
عن الدين ، ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطعنوا على من فتش عن أصول
الدين ، وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون والجسم والعرض
والألوان والأشكال والجزء والطفه وصفات البارى بدعه وضلاله » ^(٢)
ولم يسرف فى إستخدام العقل كالمعتزله والجهميه « حكم مسائل الشرع التى
طريقها السمع أن تكون مردوده إلى أصول الشرع التى طريقها السمع ،
وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شىء من ذلك إلى بابه ولا
تخاطط العقليات بالمسمعيات ولا السمعيات بالعقليات » ^(٣) . وكذلك نرى
الأشعري يحاول أن يتلمس أصول المسائل الكلاميه فى كتاب الله وسنة
رسوله ﷺ .

١ - فوقيه حسين : مقدمة كتاب الابانه الأشعري - ص ١١٠
وما بعدها .

٢ - الأشعري : استحسان الخوض فى علم الكلام - نشرة مكارثر
اليسوعى - المكتبة الشرقية - بيروت سنة ١٩٥٧ - ص ٨٧ .

١ - المصدر السابق : ص ٩٣ .

وأخيراً يمكننا القول أن الأشعرى إنـما إستخدم العقل في حدود النص تابعا له لا مقدما عليه ، وقد إستخدم التأويل فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبريه والتي نحن بصدد الحديث عنها ، فأثبت تلك الصفات كالوجه واليدين والعرش والعينين وغيرها ، ولكن بلا كيف . ويبدو ذلك واضحا في كتابه (الابانه) حيث يقول « قد سألنا : أنقولون أن لله يدين ؟ قيل : نقل ذلك بلا كيف ، وقد دل عليه قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » (١) فثبتت اليد بلا كيف » (٢) . والأشعرى لم يعتمد على العقل إعتداداً مطلقا إلى الدرجة التي يتعد فيها عن النص ، ولكنه إستخدم العقل مقيدا بالنص ، وليس الامر كما يدعى . عرابه حين انهمه بأنه عندما يجعل العقل هو المرجع لا النص فانه يكون بذلك قد رجع إلى منهج المعتزله والفلاسفة الذين جعلوا العقل أولا والنص ثانيا (٣) . وقد أوضحنا فيما سبق ما يدفع هذا الاتهام ، نافية عن الأشعرى نقيا مطلقا إنجاده إلى منهج المعتزلة أو الفلاسفة أو غير ذلك من المناهج العقلية المتطرفة . يدل على ذلك قول الأشعرى في (الابانه) في معرض إثباته اليد لله تعالى : « ونال تعالى « لا أخذنا منه باليمين » (٤) وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل : عملت كذا بيدي ويعنى به النعمة ، وان كان الله عز وجل قد خاطب العرب بلغتها وما يجرى مفهومها في كلامها ، بطل أن يكون معنى قوله تعالى (بيدي) النعمة » (٥) .

١ - سورة الفتح : آية ١٠ .

٢ - شعري : الابانه - ص ١٢٥ .

٣ - غرابة الأشعرى - مطبعة الرسالة - القاهرة سنة ١٩٥٣ - ص ١٩٩ .

٤ - سورة الحاقة : آية ٤٥ .

٥ - الأشعرى : الابانه - ص ١٢٥ .

أما جولد زيهر فيذهب في كتابه «العقيدة» الشريعة في الإسلام» نفس مذهب ابن تيمية وغيره ممن ينسبون للأشعرى منهج أهل السنة ، فيرى أن الأشعرى كان له منهج واحد فيما يتعلق بصفاته تعالى الخيرية ، وهذا المنهج يمكن إدراجه في عداد الحرفين وهم كما يحدددهم ابن حنبل وأتباعه . ويذهب أيضا متفقاً في ذلك مع ما سبق أن وضعناه إلى أن منهجه لم يكن توفيقاً بين العقليين والنصيين وإن كان قد استخدم عبارة بلا كيف مع كل صفة من تلك الصفات ، ويرى أن المذهب السني القديم كان يفهم ذلك التوسط اللا كيف ، إذ يقول : ليس هذا مسألة أو توفيقاً بين ابن حنبل والمعتزلة ولكن تسليم بلا شرط من المراتد المعتزلي الذي يتجه إلى فكرة أمام التقليديين الصلب الذي لا ينثنى وفكرة خلقائه من بعده» (١) . وبذلك يقترب جولد زيهر مما سبق أن أرتأيناه متفقين في ذلك مع د. فوقية حسين وغيرها من الذين نسبوا الأشعرى إلى مذهب أهل السنة دون مذهب التوفيق أو التوسط بين العقليين والنصيين .

وإذا كان الأشعرى قد تابع ابن حنبل في مسألة التوقف في النصوص أو بمعنى آخر الوقوف عند حدود التفسير دون التأويل ، فقد تابعه أيضا فيما يتعلق باستخدام الحجاج العقلي دافعاً عن العقيدة وخاصة في معرض تزييه تعالى عن الجسمية تجاه المشبهة والجسمية وغيرها من شهوده تعالى بصفات

١ - جولد زيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام - ترجمة يوسف موسى وآخرون دار الكاتب المصري - القاهرة سنة ١٩٤٦ - ص ١٥٨ وما بعدها .

المحدثات . يتضح ذلك في قوله « انكرنا أن يكون تعالى جمعا لأنه لا يخلو من أن يكون القائل لذلك أراد أن يكون طويلا عريضا مجتمعا أو أن يكون أراد تسميته جمعا وان . يكون طويلا عريضا مجتمعا . فإن أراد بذلك كونه طويلا عريضا كما يقال ذلك للأجسام فهذا لا يجوز ، لأن المجتمع لا يكون شيئا واحدا لأن أقل قليل الاجتماع لا يكون إلا بين شيئين لأن الشيء الواحد لا يكون لنفسه مجامعا . وقد بينا آنفا أن الله تعالى شيء واحد فبطل بذلك أن يكون مجتمعا . وأن أراد تسميته جمعا وان لم يكن طويلا عريضا مجتمعا ، فالأسماء ليست إلينا رلا يجوز لنا أن نسمى الله باسم لم يسم به نفسه ولا سمى به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه » (١) .

أيضا نراه يذهب في موضع آخر (٢) إلى لون آخر من الحجاج العقلي، حيث يرى أنه تعالى لا يشبه المخلوقات بحال ، لا من كل الجهات ، والا كان محدثا مثلها ، ولا من بعض الجهات وإلا كان محدثا من حيث أشبهها ، وكلا الوجهين محال لأن القديم يستحيل أن يكون محدثا . وهو يستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (٣) وقوله ﴿ لم يكن له كفوا أحد ﴾ (٤) .

١ - الأشعرى : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - نشرة مكارثي

اليسوعى - المكتبة الشرقية - بيروت - سنة ١٩٥٧ - ص ١٠

٢ - الأشعرى : استحسان الخوض في علم الكلام - ص ٩٢

٣ - سورة الشورى : آية ١١

٤ - سورة الإخلاص : آية ٤

من استعراضنا السابق لمذهب الأشعرى فيما يتعلق بتزيمه تعالى عن
الجسمية ولواحقها . يتبين لنا كيفية إختلاف مذهبه إختلافا بينا عن مذهب
المعتزلة وكذلك إختلافه عن مذهب المجسمة والمشبهة من الخنابلة والكرامية
وغيرهم . وتبين لنا أيضا حقيقة مذهب الأشعرى طبقا وضحته د. فوقية
حسين وغيرها ممن نسبوا مذهب الأشعرى إلى أهل السنة وخصوصا
أحمد بن حنبل . وإلى نفس الرأى ذهب أحمد أمين حيث يقول فى معرض
حديثه عن مذهب السلف ، والذي أتبعه الأشعرى وتابعه فيه جميع
تلاميذه : « وحقيقة مذهبهم أنه إذا وردت آية متشابهة أو حديث ،
آمنوا به على عمومته وصدقوه ، وتركوا علمه إلى الله ، ولم يخوضوا فى
تفسير معناه ، ولم يتصرفوا فيه بتأويل ولا زيادة ولا نقصان ، فإذا
سمعوا مثلا نسبة اليد إلى الله والاصبع فى قوله ﴿ وَبَشِّرِ الصَّالِينَ ﴾ : ﴿ ان الله يجر
طينة آدم بيده ﴾ و ﴿ أن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن ﴾
قال : انى أعلم أن الاصابع واليد تتركب من لحم وعظم وعصب ، واللحم
والعظم والعصب جسم ، وأنا أوؤمن بأن الله ليس بجسم ولا عرض ،
فيد الله وأصابعه منزّهة عن الجسمية وأترك العلم بها وبما عندها لله
ولرسوله » (١) .

-
- ١ - أحمد أمين : ظهر الإسلام - ج ٤ - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة
سنة ١٩٨٢ - ص ٩٩ . وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى - ج ١ - ص
٩٢ - ٩٣ ، وأيضا : الخطط المقرية للمقرىزى - ج ٤ - ص ، وأيضا :
اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم - طبعة منير الدمشقى - ج ١ -
ص ٥٥ ، وأيضا عقيدة السلف للصابونى - موجود بدار الكتب المصرية =

قلنا أن مذهب الاشعرى فيما يتعلق بتزييه تعالى ، يختلف في جوهره عن مذهب المعتزلة في ذلك - والذي آلى بهم إلى التعطيل ، حيث ذهبوا إلى أنه تعالى : ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شيخ ولا جوهر ولا عرض . ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسسه ولا حراره ولا رطوبة ولا ييوسه ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا إجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا تبعض وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ولا يشبههم بوجه من الوجوه ، ولا تجرى علاته الآفات ولا تحل به العاهات ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الاذى والآلام (١) .

وإنما رتب المعتزلة استحالة اللذة والالام عليه تعالى بناء على إثباتهم استحالة القدرة عليه تعالى - على إعتبار أن القادر بقدرة لا يكون الا جمعا محدثا ، لان القدرة لا يصح أن يفعل بها لكونها قدره الا وهى محل ليبتدأ بها الفعل في محلها (٢) ، وهو عز وجل يتعالى عن أن يكون في محل والا

= تحت رقم ٨١٣ توحيد - ص ٢٣٩ ، وأيضا : فصل المقال لابن رشد - مطبعة الشرق الإسلامية - ص ٢٦

- ١ - الاشعرى : مقالات الإسلاميين - ج ٢ - طبعة محى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة - القاهرة سنة ١٩٦٩ - ص ٢٣٥ - ٢٣٦
- ٢ - القاضي عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - ج ٤ - الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة سنة ١٩٦٥ .. ص ٢٨٠ .

وجب كونه حادثا بحدوث المحل - وعدم جواز الشهوة وبالتالي الحاجة عليه تعالى ، وأوجبوا بذلك كونه غنيا على إعتبار أن الشهوة توجب كون المشتبه ملتزما بأدركه ويكون التذاذه زائدا عليه ، لأن ما يستحيل ذلك فيه يستحيل عليه اللذة ، تماما كما يستحيل على من ليس بحى . وإذا استحالت اللذة على من ليس بحى ، فيجب أن تستحيل على من لا يصح عليه الزيادة والنقصان وهذا يوجب استحالة الملاذ عليه تعالى . وكلما استحالت عليه تعالى الشهوة واللذة ، فكذلك يستحيل عليه النور والألم لأنها كذلك إنما يصحان على ما يجوز عليه النقصان والفساد ، ويتعالى عز وجل عن جواز ذلك عليه ، فيجب أن لا يصححا عليه ، ولأنها أيضا إنما يصحان على من تصح عليه الشهوة واللذة ، وقد بطل جوازهما عليه فيجب استحالة ما يضادها عليه تعالى . وقد أوجبوا بذلك استحالة السرور والغم عليه تعالى ترتيباً على مبدئهم أن ما طريق إثباته الدليل يحل محل ما طريق إثباته الإدراك ، وبذلك أجبوا نفي كل حال عنه تعالى لا يدل عليها الدليل ، إذ لا دليل يقتضى كونه تعالى ألما ولا مشتبهاً^(١) .

مما سبق من استعراض مذهب المعتزلة في نثره تعالى عن الجسمية يتبين لنا مخالفته التامة لمذهب الأشعرى في ذلك . كما يختلف مذهب الأشعرى في هذا أيضا مع مذهبه المجسمة من الكرامية ونحوها ، حيث ذهبوا على اختلاف بينهم إلى أنه تعالى جسم محدود عريض عميق طويل طوله مثل

١ - القاضي عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - ج ١ -

الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٥ - ص ٢٩

عرضه وعرضه مثل عمقه ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة ، وذهب بعضهم إلى أنه جسم ولكن لا كالأجسام كهشام بن الحكم والجواليقى وغيرهم ، ومنهم من قال بأنه جسم ولكنهم أنكروا أن يكون موصوفاً بلون أو طعم أو رائحة أو مجسة أو شيء مما تنصف به الأجسام . وأما ورد في النزول من الاستواء والوجه واليدين ونحوها فأجروها على ظاهرها مما ينهم عند الإطلاق على الأجسام (١) .

وهو يرى أن توحيده تعالى هو تنزيهه عن مشابهة مخلوقاته وأنه العلم بأنه باينهم بقدمه كما باينوه بمحدثهم (٢) .

وكما ذهب الباقلاني إلى تنزيه ذاته تعالى عن مشابهة ذوات الخلق ، نراه يذهب إلى تنزيه صفاته تعالى عن مشابهة صفاتهم . وقد تناول الباقلاني في معرض تنزيهه تعالى عن الجسمية قضية وحدة الوجود ، فثبت أنه تعالى موجود لا في مكان ولا في زمان ، مؤولا الآيات التي يدل ظاهرها على تلك القضية مثل تعالى ﴿ وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله ﴾ (٣) وغيرها (٤) .

١ - الأشعرى : مقالات الإسلاميين - ص ٢٨١ ، ٢٨٢ ، وأيضاً الشهرستاني الملل والنحل - تحقيق عبد العزيز الوكيل - مؤسسة الحلبي - القاهرة سنة ١٩٦٨ - ص ١٠٥

٢ - الباقلاني : رسالة الحرة - ص ٢٩

٣ - سورة الزخرف : آية ٨٤

٤ - الباقلاني : التمهيد - تحقيق الأب مكارثي اليسوعي - المكتبة =

إذا انتقلنا من تنزيه الباقلاني له تعالى عن مشابهة مخلوقاته إلى معالجته لموضوع صفاته تعالى الخيرية ، وجدنا لديه نفس مذهب الأشعري النصي أحيانا ، والتأويلي في أحيان أخرى والذي نرجح أن يكون الباقلاني قد انتهج هذا المذهب المتناقض في ظاهره لنفس السبب الذي حدا بالأشعري من قبل إلى تبني هذا المذهب ، يقول الباقلاني في (التمهيد) : « فان قال قائل : فما الدليل علي أن الله وجهها ويداً ؟ قيل : ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ (١) وقوله تعالى ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (٢) فأثبت لنفسه وجهها ويداً . فان قيل فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة اذ كنتم لا تعقلون إلا وجهها ويداً جارحة . قلنا : لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما أن نقضى نحن وأنتم بذلك على أنه سبحانه ، وكما لا يجب في كل شيء كان قائما بذاته أن يكون جوهرًا ، لأننا وإياكم لا نجد قائما بنفسه في شاهدنا الا كذلك » (٣) .

= الشرقية .. بيروت - سنة ١٩٥٧ - ص ٢٦٠ ، ٢٦١ - ٢٦٢ ، حيث لجأ الباقلاني إلى تأويل الآيات التي يدل ظاهرها على الحلول وذلك للرد على القائلين بذلك من المجسمة مثل قوله تعالى ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ ، ﴿ وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ﴾ سورة المجادلة : آية ٧ . وأيضا : رسالة الحرة للباقلاني . ص ٣٣ .

١ - سورة الرحمن : آية ٢٧

٢ - سورة ص : آية ٧٥

٣ - الباقلاني : التمهيد - ص ٢٥٨

وقد ذهب الباقلاني متابعاً في ذلك الأشعري إلى تقييد استخدام التأويل العقلي في إثباته لصفاته تعالى الخيرية ، فكان النص عنده في ذلك مقدماً على التأويل . يؤكد ذلك قوله في معرض رده على المعتزلة : « فان قالوا : فما أنكرتم أن يكون المعنى في قوله تعالى ﴿ خلقت يدي ﴾ أنه خلق بقدرته أو بنعمته لأن اليد في اللغة قد تكون بمعنى النعمة وبمعنى القدرة ؟ يقال لهم : هذا باطل لأن قوله يدي يقتضي إثبات يدين هما صفة له ، فلو كان المراد بهما القدرة لوجب أن يكون لها قدرتان ، وأنتم لا تزعمون أن للباري تعالى قدره واحدة . فكيف يجوز أن تثبت له قدرتين فبطل ما قلتم . وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين لأن نعمه تعالى على آدم وعلى غيره لا تخصي ، ولأن القائل لا يجوز أن يقول ﴿ رفعت الشيء يدي ﴾ وهو يعني نعمته ، وذلك لأن القول ﴿ يد ﴾ لا يستعمل إلا في اليد التي هي صفة للذات (١) .

وقد استدلل الباقلاني أيضاً على ابطال تأويلات المعتزلة للآيات التي تثبت صفاته تعالى الخيرية بتوبيخه تعالى لا بليس عند رفضه السجود لآدم في قوله ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت يدي ﴾ فيرى أن المقصود بذلك هو اليد لا النعمة حيث لا يتحمل المعنى اللغوي سوى ذلك ، ويحيل أن يكون تعالى قد قصد النعمة بالإضافة إلى الخلق . والباقلاني وإن كان قد أثبت هذه الصفات في حدود النص فإنه مع ذلك ينفي أن يكون ذلك الإثبات مادياً كاثبات الحشوية من المجسمة (٢) ولذا نراه يذهب نفس مذهب الأشعري

١ - المصدر السابق : ص ٢٥٩

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

فى إستخدامه لفظ ﴿ بلا كيف ﴾ حلاً للمشكلة . وهكذا يجمع الباقلانى بين تنزيهه تعالى عن الجسمية وبين إثباته له الصفات الخبرية من وجه ويد ونحوها جرباً فى ذلك على مذهب الأشعرى ومن قبله مذهب السلف . وقد أثبت الباقلانى صفاته تعالى المعنوية بنفس طريقة إثبات الصفات الخبرية^(١) . وهو وإن كان منهجه فى ذلك يعد نصياً فهذا لم يمنعه من إستخدام التأويل العقلى للإيات فى بعض الأحيان - تماماً كما فعل الأشعرى من قبله - ويمكننا أن نلمس مظاهر هذا المنهج التأويلى فى ﴿ رسالة الحرة ﴾ حيث يقول : « ان الله سبحانه وتعالى باق بمعنى أنه دائم الوجود والدليل عليه قوله ﴿ كل شىء هالك إلا وجهه ﴾^(٢) يعنى ذاته ، ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ﴾^(٣) يعنى ذات ربك »^(٤) .

إلا أنه يمكننا القول بأن منهج الباقلانى العقلى التأويلى - فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبرية لم يشتهر عنه ، وعده الكثيرون مع إمامه الأشعرى من القائلين بثبوت تلك الصفات الخبرية وذلك بمقتضى النصوص الصريحة السالفة .

أما أول من اشتهر عنه نفي الصفات ومنها صفاته تعالى الخبرية من الأشاعرة فهو إمام الحرمين الجوينى (٤٧٠ هـ) وتبعه فى ذلك غيره من

١ - المصدر السابق : ص ٢٦٠

٢ - سورة القصص : آية ٨٨

٣ - سورة الرحمن : آية ٢٧

٤ - الباقلانى : رسالة الحرة - ص ٣٣

متأخرى الأشاعرة كالغزالي في بعض نواحي منهجه ، وكالرازي والآمدي والإيجي والشهرستاني والاسفراييني . إذ يلاحظ أن الأشاعرة المتأخرين يرددون آراء السابقين وقل أن يضيفوا جديداً (١) حيث أن المنهج عند من سبقوهم من الأشاعرة كان واضحاً جلياً فيما يتعلق بتنزيهه تعالى ، فقد سلك الأشعري من قبل متبجح التأويل في اللمع وكذلك سار على نهجه الباقلاني ، فكانوا يأخذون النصوص على ظاهرها عادة ، ويتجززون من التأويل ، ولكنهم لا يرفضونه : لأن هناك نصوصاً ذات معان خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة ، ولا بد من التأويل لادراك المعنى المراد (١) . ولم يرفض الأشاعرة كذلك العقل . إذ كيف يرفضونه والله يحث على النظر ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض ﴾ (٢) ، فقد صدر الأشاعرة الأول كتبهم الكلامية بفصل في النظر وأحكامه (٣) وسار على نهجهم من جاءوا بعدهم (٤) .

غاية ما في الأمر أنهم لم يرسلوا للعقل العنان علي نحو ما صنع المعتزلة ،

١ - إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية - ص ٥٤

٢ - الغزالي : الجامع العوام عن علم الكلام - القاهرة سنة ١٩٠٤ - ص ٥

٣ - سورة الاعراف : آية ١٨٥

٤ - الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - القاهرة سنة ١٩٥٠ - ص ٣ ، ١٢ .

٥ - الإيجي : المواقف في علم الكلام - الآستانة سنة ١٨٧ - ص ٤٦ ، ٦٤ .

فلم يغالبوه على النقل ، ولم يفضلوه عليه ، بل بالعكس جعلوا الاولوية بوجه عام للنقل ، وعدوا العقل خادما له ، ودما معا متعاونان . وما أشبه النقل بالشمس المضيئة ، والعقل بالبصر السليم ، وبالعقل ثبت صدق النقل وندافع عن الدين (١) . ولقد عرّف الاشعري كيف يفيد من المنهج العقلي ، الذي رسمه المعتزلة ، في تصوره الامور النقلية .. كتاباته صفاته تعالى الخيرية وتنزيهه .. وإثباتها ، فقد نجح الاشعري في عرضه وجد له في بعض مؤلفاته (٢) تماما كما تم له ذلك في مؤلفاته النصية .

فما سبق يتضح أن الاشاعرة قد أبطلوا التعطيل في مختلف صورته ، سواء كان تعطيلًا للصانع عن صنعه ، أم تعطيلًا له عن صفاته (٣) وأبطلوا التشبيه والتجسيم وفوضوا النصوص المؤذنة بذلك أو أولوها . فآله لا يشبه شيئا من مخلوقاته ، ولا يشبهه شيء منها بوجه من الوجوه . ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، لا في مكان ولا في زمان ، لا قابل للأعراض ولا للحوادث (٤) . وبذلك نرى كيف استمسك الاشاعرة برأى شيخهم ، وإن كانوا قد اختلفوا معه في بعض النواحي ، أو أضافوا إلى مذهبه جديدا

١ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - القاهرة سنة ١٩٠٩ - ص ٢

٢ - الاشعري : اللمع .. ص ٦ ، ٧ ، وأيضا : استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري - ص ٩٢

٣ - الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام .. طبعة جيوم .. أوكسفورد - لندن سنة ١٩٣٤ .. ص ١٢٣ .

٤ - المصدر السابق : ص ١٠٣

كالابلاقلاني الذي يعد أول من ثبت دعائم المذهب الأشعري وأضاف إليه أسسا عقلية وقال بفكرة الأحوال ، وقد تبعه في القول بالأحوال الجويني ، وكذلك نرى الاباقلاني قد توسع في استخدام المنهج العقلي وأفسح المجال للأراء الفلسفية التي إنتشرت في عهده على أيدي ابن سينا وتلاميذه - فهد بذلك لطريقة المتأخرين التي خلطت بين علم الكلام والفلسفة (١) .

يقول الجويني سالكا التأويل العقلي في معرض تنزيهه له تعالى عن الجسمية ولواحقها مخالفا بذلك غيره من الأشاعرة المتقدمين كالأشعري والاباقلاني ، واللذين سلكا من قبل طريقا تأويليا متحفظا في هذا الموضوع كما أوضحنا ذلك من قبل : « أذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون العقل ، والذي يصح عندنا : حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود » (٢) . وهكذا نرى الجويني ينفي صراحة تلك الصفات ، إنطلاقا من رغبته في تنزيهه تعالى عن مشابهة المخلوقات ، ثم نراه ينتقد من سبقوه من الأشاعرة لإثباتهم له تعالى صفاته الخيرية « ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه ادلالات

١ - ابن خلدون : المقدمة - تحقيق د. عبد الواحد وافي - ج ٣ - دار النهضة القاهرة سنة ١٩٧٩ ، ص ٤٠٧

٢ - الجويني : الإرشاد - طبعة الخانجي - القاهرة سنة ١٩٥٠ -

العقول ، إستدل بقوله تعالى في توبيخ إبليس اذ امتنع عن السجود ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (١) . قالوا : ولا وجه لحمل اليمين على القدرة ، اذ جملة المبتدعات مخترعة لله تعالى بالقدرة ، ففي الحمل على ذلك أبطال فائدة التخصيص ، وهذا غير سديد « (٢) .

ونرى الجويني في موضع آخر (٣) يرتب على تقدسه تعالى عن الجسمية ، والى تفضي التحيز ، تعاليه عن الاختصاص بمكان مؤدرا للإستواء . بمعنى القهر والغلبة والعلو . وقد كان نبي الجريني للصناعات السمعية أو الخيرية ، انما يأتي كنتيجة طبيعية لنفية الجسمية عنه تعالى حيث أن إثبات الأعضاء له تعالى يعني التجسيم . يقول في الشامل : « فان قال لقائل : هل يجوز إطلاق القول بأن الله تعالى محدود مع غيره . كما تعد جملة الآحاد ، ويراد بعدها ذكر بعضها مع بعض ؟ وسبيل الجواب أن نقول : ان رام السائل بالعد أن يذكر الله مع غيره ، فهذا لا منع منه ، وان رام تجنيا وتمثيلا ومصيرا إلى أن يجانس المحدودات فهو مستحيل لما قدمناه من نفي التشبيه ، وسبيله : أن الجسم في اللغة يشير فقط إلى التأليف وكثرة الأجزاء

١ - سورة ص : آية ٧٥

٢ - الجويني : الإرشاد - ص ١٥٥

٣ - الجويني : لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة - تحقيق د. فؤاد حسين - الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٥ - ص ٩٥ .

فتسميته تعالى جسما يعرض إلى القول بأمرين : إما إلى نقض القول
بحدث الجواهر حيث أشرنا بالأدلة إلى حدوثها بناء على قبولها للتأليف والمماسه
ونحو ذلك ، وأما إلى القول بحدث الصانع تعالى عن ذلك . وكلا الأمرين
يخرج عن الدين » (١) .

وكذلك نرى الجويني يلزم الخصوم من الكراميه وغيرها من المجسمة
بتسميته تعالى جسداً ترتيباً على تسميتهم له بالجسم ، فكلا الأسمين
واحد . وينفى أيضاً قياسهم أسم الجسم على النفس قوله تعالى (تعلم ما في
نفسى ولا أعلم ما في نفسك) (١) . كما استطاع الجويني إثبات تنزيه تعالى
عن الجسمية عن طريق إثباته تعالىه عن قبول الحوادث ترتيباً على إثباته
حدوث الأعراض والجواهر ، فقد أثبت حدوث الجواهر بناء على
قبولها للتحيز (٢) .

كذلك نفى الجويني عنه تعالى أن يكون ذاتاً شاماً ، وذلك في الوقت
الذى أثبت فيه الرؤيه له تعالى وهى ادراك . وقد فسر الجويني ذلك بأن
الشم والذوق واللمس وان كانت ادراكات الا أنها تقتصر الى الاتصال ، اذ

١ - الجويني : الشامل في أصول الدين .. طبيعة كلوبفر - ص ٣٥٠ ،
وأيضاً الإرشاد للجويني - ص ٣٩ ، ٤٤ ، ٤٧ .

٢ - سورة المائدة : آية ١١٦ .

٣ - الجويني : الإرشاد - ص ٣٩ ، ٤٤ ، ٤٧ .

الشم هو اتصال الخيشوم بالمشموم، وكذا الحال في المذاق والملحوس ، وليس الأمر كذلك في الادراك أو الرؤية . يقول الجويني : « الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام الادراكات اذ كل ادراك ينفيه ضد فهو آفه فمادل على وجوب وصفه بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الادراكات . ثم يتقدس الرب سبحانه وتعالى عن كونه ذاتا شاما ، فان هذه صفات منبثه على ضرور من الاتصالات ، والرب يتعالى عنها . ثم هي لانتبي . غن حقائق الادراكات ، فان الإنسان يقول : شممت تقاحه فلم أدرك ريحها ، ولو كان الشم دالا على الادراك ، لكان ذلك بمثابة قول القائل : أدركت ريحها ولم أدركه ، وكذلك القول في الذرق والمس » (١) .

وهكذا يذهب الجويني الى تنزيهه تعالى عن كل ما يشابهه المحدثات الى أبعد الحدود ، ومذهبه في ذلك يعد مخالفا لغيره من الأشاعره كالأشعري والباقلاني وخصوصا فيما يتعلق بموقفه من صفاته تعالى الخيرية ، فقد كانا متحيزين في استخدام التأويل فيما يتعلق بتلك الصفات على حين نجد الجويني يتوسع في التأويل الى أبعد الحدود . مما يجعلنا نقرر متفقين في ذلك مع ما ارتآه د . مذكور الى أن مذهب الجويني في تنزيهه تعالى ، انما يقترب من المعتزله والفلاسفة أكثر من الأشاعرة ، فقد تمسك بالمنهج العقلي الى أبعد حدوده تماما كما فعلت متفلسفة الاسلام سواء كانوا من المعتزله كالنظام

والعلاف وغيرهم . أو من اتباع المدرسة المشائية كالفارابى وابن سينا . إذ أن فكرة الألوهية عند هؤلاء تقوم على أساسيين هامين هما التوحيد والتزيه . فهم يقولون بتوحيد يرد الصفات الى الذات ، ولذلك عدوا بين المعطلة ، وهم يستمسكون بالبساطه التى لا تسمح بأى تركيب فى حقيقة الذات الالهيه ، ولا فى مدلولها ، ويذهبون الى تزيه ينفى الزمان والمكان والمادة والجسمية ، ويميز بين الخالق والمخلوق تمييزا تاما .

وهكذا يلتقى فلاسفة الاسلام بمنهجهم السابق مع منهج المعتزله التزيهى العقلانى وأن زادرا عليهم . لأن تصورهم للألوهيه أعمق فى التجريد والعقلانيه وأدخل فى باب العلو والتسامي ^(١) . فى حين نجد الأشاعره فى تصورهم للألوهيه قد عنوا بالتوحيد والتزيه أكثر مما عنوا بالتجريد ^(٢) . إلا أننا نلاحظ ونحن نبحث منهج الجوينى فى تنزيهه تعالى ، أنه رغم تمسكه بالمنهج العقلانى الفلسفى القائم أساسا على البرهان لا الجدل ، خلافا لغيره من الأشاعره كما يذهب البعض ^(٣) ، قد تناسى هذا المنهج أحيانا وذهب الى مرقف أو منهج نصى توقيفى فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبريه ، حيث نراه يقول فى معرض رده على الجسميه القائلين بجواز اطلاق الألفاظ التى تسمى بها المحدثات عايه تعالى : « أن رام السائل بالبعد أن يذكر الله مع

١ - ابراهيم مذكور : فى الفلسفه الاسلاميه .. ج ٢ .. ص ٨١

٢ .. المصدر السابق : ص ٥٥

٣ .. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفه ابن رشد .. دار المعارف ..

القاهرة سنة ١٩٨٠ .. ص ١٦ - ١٢٨ .

غيره ، فهذا لا منع فيه ، وأن رام تجنيسا وتمثيلا ومصيرا الى أن يجانس
المعدودات فهو مستحيل لما قد مناه من نفى التشبيه (١) . فهذا سبيل الجواب
عن المعنى . وأن وقع السؤال عن جواز اطلاق اللفظ ، فقد صار معظم
الأصحاب الى منع اطلاقه من حيث لم يرد في ذلك اذن صريح ، واطلاق
الألفاظ في الذات والصفات موقوف على اطلاق الشريعة . ورد القاضى في
(الهداية) فقال مره : كما لم يرد في ذلك اطلاق ، لم يرد فيه أيضا منع .
ومن أصل القاضى أن المنع انما يتوقف على الشرع كما يتوقف التجويز عليه ،
وكل ما لم يرد فيه منع في واحد منها لم يحكم فيه بحظر ولا اباحه . قال
القاضى : أما وأن امتنع من اطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع غيره ،
فلا أمتنع من اطلاق القول بأن صفاته معدوده ، وهى نهايته . ان لم تثبت
اليدى والعينين والوجه صفات ، فلا امتناع من عددها . وهذا ما رتضاه . هو
الأصح ، فاعلموه ، (٢) .

وهكذا نرى الجوينى يصطنع مذهب الباقلانى فى اثبات الصفات الخبريه
له تعالى فى حين نجده فى نفس المؤلف ينفيها . وذلك مما يوحى بالتناقض
البادى فى مذهبه ، مما يجعلنا نفترض ثلاثة أمور فيما يتعلق بذلك : فاما
التناقض والتفكك المذهبي مما لا يليق وصف مفكر كالجوينى به ، وقد

١ - الجوينى : الشامل - تحقيق د. النشار وآخرون - منشأة المعارف -

اسكندرية سنة ١٩٦٩ - ص ٥٢٢ .

٢ - المصدر السابق : ص ٣٥٠ .

أسهم أسهاما فعالا في تطوير علم الكلام وبناته على دعائم فكرية عقلية فاسفية قوية أسهمت بدورها في تطوير المذهب الأشعرى لدى المفكرين اللاحقين من الأشاعره كالغزالي والرازي وغيرهم من متأخري الأشاعره - وأن كان بعض المفكرين لا يعبره كذلك^(١) - فنحن نعزو كل ما قدم الغزالي والرازي من فكر فلسفى متطور الى ما أضافه الجوينى الى المذهب الأشعرى .

وأما الأمر الثانى الذى نفترضه ازاء التناقض الملاحظ في مذهب الجوينى والذى نجده في (الشامل) فهو أن يكون للجوينى فيما يختص بصفاته الخيرية منهجان . صحيح أن الجوينى قد رجع عن مذهبه العقلانى التأويلى في هذا الموضوع^(٢) مؤلفه (العقيدة النظامية)^(٣) الى ما كان عليه

١ - يذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى في كتابه (مذاهب الاسلاميين) ج ١ ، ص ٧٤٨ - اذ يقول : يبدو لنا الجوينى - بوجه عام - خاليا من الأصالة ، وأنه اعتمد على اسلافه من كبار الأشاعرة في الدفاع عن آراء الأشاعرة وخصوصا على القابلانى والأشعرى والاسفرينى على الترتيب في الأهمية . صحيح أن كتابة الرئيسى ، وهو الشامل لم يصلنا منه لا ثلثه ، ولكنه كان في الحكم على مدى أصالته بالنسبة إلى أسلافه . وهو نفسه يعترف بأنه لم يأت فيه بجديد ، الا في النادر . أما كتاب الارشاد فمختصر بسيط خال من الحجاج الكلامى الدقيق

٢ - الجوينى : الشامل - ص ٥٥٧

٣ - الجوينى : العقيدة النظامية في الاركا الاسلامية - نشرة الكوثرى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة سنة ١٩٧٩ - ص ٣٣ ، ٣٤ .

منهج أسلافه من الأشاعره من التسليم مع التفويض ، الا أننا لا نعتبر هذا المؤلف ممثلاً لمذهبه ، حيث يشير المصنفين لمؤلفاته أنه آخر ما ألف الجويني أي أنه ألف في الفترة الأخيرة من حياته وهي الفترة التي رجع فيها عن علم الكلام ^(١) . ويمكننا أن نعزو تلك (الرده) المنهجية الى ظروف فكرية معينة ^(٢) وقع تحت تأثيرها لا يمكننا الركون اليها في تلمس حقيقة مذهب ، وإنما نعتبر أن الممثل الحقيقي لمذهبه - في الموضوع الذي نحن بصدد بحثه وهو تنزيهه تعالى عن الجسمية وموقفه من صفاته تعالى الخيرية - هما مؤلفاه (الشامل) و (الارشاد) . وبالتالي فنحن نفى عنه هذا الافتراض . وأما الافتراض الثالث فهو أن يكون هذا الفصل الخاص بما سبق من مؤلفات الجويني الأخيرة بمعنى أن يكون قد ألفه في الفترة التي ألف فيها (العقيدة النظامية تلك الفترة التي رجع فيها علم الكلام لسبب أو لآخر . ثم قام أحد تلامذته بإضافته بعد ذلك الى فصول الكتاب ، وهذا هو الأصح في ترجيحنا خصوصاً وأن (الشامل) نم يصلنا منه الا ثلثه فقط .

يؤكد ما ذهبنا اليه قول الجويني في (الشامل) - وهو المؤلف الذي نحن بصدد تنقيته مما علق به من تناقض يعد ظاهرياً .. في معرض حديثه عن نفي صفاته تعالى الخيرية وتأويل الآيات التي وردت بإثباتها تأويلات عقلية : « وأما

١ - السبكي : طبقات الشافعية .. ج ٣ .. دار لمعرفة .. بيروت .. بدون تاريخ - ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

٢ - فوقيه حسين : مقدمة كتاب لمع الأدلة للجويني .. الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة - القاهرة سنة ١٩٦٥ .. ص ٥٧

قوله في مخاطبة موسى (ولتصنع علي عيني) (١) فقد قال المفسرون قاطبة معناه : ولتربى بمرأى منى وحفظ . اذ موسى آربى ونمي في الارض ثم تزكى وتنبي وتخصص بكرامة الله واصطفائه اياه ، فلا يخطر لمحصل حمل ذلك علي غير الوجه الذي ذكرناه » (٢) . وقد أول قوله تعالى (تجري بأعيننا) أى تجرى بالأعيان من الناجين عليها ، وقوله (يوم يكشف عن ساق) (٣) بأن المقصود بالساق في الآية ليس جارحه ولكنه تعالى قصد بذلك توضيح أهوال يوم القيامة حيث يقول القائل اذا حمى وطيس المعركة : قامت الحرب علي ساقها ، وقد حمل الجوينى الآية علي هذا المعنى (٤) . كذلك أول النور في قوله تعالى (الله نور السموات الارض) (٥) بأن المعنى المقصود هو أن الله هادى أهل السموات والارض ، وليس النور هو الاله ، فهو قول الثنوية . وبأول الجوينى الجنب في قوله تعالى (يا حسرتنا علي ما فرطت في جنب الله) (٦) بأن المقصود بالجنب في الآية ليس الجارحة ولكن الجنب والذرا (٧) . وقد فسر الجوينى الآيات الواردة في كتابة تعالى والتي يحرم ظاهرها التأويل « والاعراض حذارا

١ - سورة طه : آية ٣٩

٢ - الجوينى : الشامل ، ص ٥٥٧

٣ - سورة القلم : آية ٢٢

٤ - الجوينى : الارشاد، ١٥٩

٥ - سورة النور آية ٣٥

٦ - سورة الزمر : آية ٥٦

٧ - الجوينى : الارشاد ، ص ١٥٩

من موقعة محذور في الاعتقاد يجر الى اللبس والابهام ، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين وتعريض كتاب الله لرجم الظنون . والمعنى بقوله تعالى (وأخر متشابهات) (١) مراجعة منكري البعث لرسول الله ﷺ في استعجال الساعة وسؤالهم عن منتهاها وموقعها . والمراد بقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) (٢) أى وما يعلم مآله الا الله . ويشهد لذلك قوله تعالى (هل ينظرون الا تأويله) (٣) ، والتأويل فيها يحمل على الساعة باتفاق الجماعة » (٤) .

وهكذا ناصر الجوينى المنهج العقلانى ممثلا في تأويل أى الصفات السمعية مخالفا بذلك من سبقوه من الأشاعره كالآشعرى والباقلانى والاسفرايينى (٥) والذين اتبعوا في ذلك مذهب الساف (٦) حيث نراه في (الشامل) يخصص بابا بأكمله يعرض فيه الجمل من التأويلات والآيات

١ - سورة آل عمران : آية ٧

٢ سورة آل عمران : آية ٧

٣ - سورة الأعراف : آية ٥٣

٤ - الجوينى : الارشاد ، ص ٤٢

٥ - الاسفرايينى : التبصير في الدين نشرة الكوثرى ، مكتبة الخانجى ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ٤٠ وما بعدها .

٦ - الشهرسانى : الملل والنحل ، ص ٤١ ، وأيضا مقالات الاسلاميين

للأشعرى ، ص ٢٨٥

والأحداث التي يوهم ظاهرها التشبيه (١) . نقول ذلك وأن كان الجويني يتفق مع من سبقوه من الأشاعره في موضوع التنزيه عن الجسمية .

وترتبنا على ما سبق من استعراض مذهب الجويني في تنزيه تعالى عن الجسمية ولو احققا يمكننا القول إن الجويني في تقيده صفاته تعالى الخيرية كان عقلانيا كالمعتزلة (٢) ، أما في تنزيه تعالى فقد كان نصيبا كن سبقوه من الأشاعره ، وبذلك يمكننا أن نقول أنه اذا كان الأشعري قد ركز هجومه على المعتزلة ، فإن الجويني قد شن هجومه على المشبهه دون المعتزلة ، فنراه يحصر المشبه في خمسة فرق هم الكرامية ، وغلاة المجسمة مثل هشام بن الحكم والخوارزمي ، والقائلون بالحلول ، والنصارى في قولهم باتحاد اللاهوت بالناسوت ، واليهود . وذهب الى أنه في مقابل المجسمة يوجد المعطلة وقد قصر التعطيل على الفلاسفة دون المعتزلة (٣) . وقد رد في الشامل على فرق المشبه والمجسمة كما رد أيضا على مخالفيه من المعتزلة البصريين بمقدمة طويته ، أوضح معنى المثالية والمثاليين فقال : « كل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلان » (٤) ويمضي في تلك المقدمة

١ - الجويني : الشامل ، ص ٥٤٣

٢ - أحمد صبحي : في علم الكلام ، ج ١ ، دار المعرفة .. اسكندرية سنة ١٩٧٧ ، ص ٥٧٦

٣ - عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين ، ج ١ دار العلم للملايين . بيروت سنة ١٩٧١ ، ص ٧٢٢

٤ - الجويني : الشامل ، نشرة كاوففر . ص ١٦٩

حتى يصل الى توضيح هدفه منها وهو « تقديس الرب عن الحدث وعن كل صفة ذات على الحدث . فهذا أقصى مرامنا بنفى التشبيه والتمثيل » (٥) .

وهكذا يتضح لنا كيف تأثر الجويني وخاصة فيما يتعلق بموقفه من صفاته تعالى الخيرية بالمعتزلة ومنهجهم العقلي التأويلي ، وقد نقل الجويني تأثره المعتزلي الى من تلوه من الأشاعرة وخصوصا الغزالي والذي كان تلميذا للجويني ، وقد نقل معظم جوانب مذهبه الكلامي وأن كان الغزالي بعد من جانب بعض المفكرين فيلسوفا أكثر منه متكلم (٥) وقد تأتى له ذلك بسبب دخوله في جدال وخصوصيات مع المذاهب الفلسفية المختلفة ،

٥ - ذهب د. عاطف العراقي في كتابه (النزعة العقلية في فلسفه ابن رشد) هامش ص ٧٧ الى مخالفة ذلك الرأي ، فهو لا يعتبر الغزالي فيلسوفا وانما يذهب إلى اعتبارة متكلم صوفيا ويرى أن فكرة بعد خليطا من العناصر الأشعرية والصوفية .

أما مارجيت سميث فتذهب في كتابها « الغزالي المتصوف » ص ١٢٠ الى رأى يشابهه الى حد ما رأى الذى ذهب اليه د. عاطف العراقي ، اذ ترى أن الغزالي لا يعد فيلسوفا بالمعنى المعروف لذلك ، لانه حارب الفلسفة ونبذها ، ولكنه يعد في الدرجة الأولى محي علوم الدين . فقد كان مرجعة الأول والآخر في مؤلفاته القرآن والحديث ، اذ يعمل فكره الثاقب في فهمها ، وكثيرا ما يفهمها على ضوء مثالية الافلاونية الحديثة التي تعرف عليها من خلال (كتاب الربوبية) ، وكذلك على ضوء الفلسفة اليونانية والتي عرفها عن طريق الترجمات بطريقة مباشرة ، أو عن طريق مؤلفات من

ويمكننا أن نتلمس المصادر الخصبية لفلسفته خاصة في التهافت حيث نراه قد تفلسف وهو يهدم الفلسفة ، وكذلك في رسائله القصصار كالمشكاه والرسالة اللدنيه وبعض أجزاء كتبه المطولة كالأحياء ومقدمته المستصغر (١) وقد كان الغزالي بسبب هذا المنهج الفلسفى هدفا لآهـامـات الباحثين والمفكرين ، فنجد الذهبي ينسب اليه التأثير برسائل اخوان الصفا ، وبأبن سينا والغزالي في معرض رده على الأخيرين في (التهافت) (٢) .

أيضا ذهب البعض (٣) الى أن الغزالي قد تأثر بالافلاصونية الحديثة وبالمذاهب أو الفلسفات الاشراقية في مؤلفاته في التصوف والتي يطلق عليها (المضنونات) كالمشكاه والمضنون الكبير والصغير وغيرها، حيث نراه بصريح في

= تقدموه من الفلاسفة بطريقة غير مباشرة . كما ترى أن الغزالي قد تأثر أحيانا بالتوراه والانجيل ورسائل القديس بولس ونقلها نقلا حرفيا ، كما ترى تأثيره بتعاليم القديس أوجستين .

١ - ابو العلا عفيفي : مقدمة رسالة مشكاه الأنوار للغزالي ، الهيئة العامة للكتاب ، بيروت سنة ١٩٦٤ ، ص ٨ ، وأيضا : سليمان دنيا : مقدمة كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي ، الطبعة السادسة ، دار المعارف القاهرة سنة ١٩٨٠ ، ص ٣٣ ، ٢٤ .

٢ - الذهبي : - سير أعلام النبلاء ، مخطوط بدار الكتب ، ص ٧٣

٣ - خليل الجر ، حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، دار

المعارف ، بيروت سنة ١٩٥٨ ، ص ٢٧٧

أنحاء مختلفة من تلك المؤلفات مره بالفيض - وإن كنا لا نعبيره فيضا بالمعنى الذى أثبتته الفلاسفة إذ يقول : « إن صورة الإنسان مثلا سببا لحدوث صورة تأملها فى المرأة المقابلة للصورة ، وليس فيها إتصال وإنفصال إلا للسببية المجردة ، وكذلك الجود الإلهى سبب لحدوث نور الوجود فى كل ماهية قابلة للوجود فيعبر عنه بالفيض » (١) . وهكذا يمضى الغزالي فى تأويلاته للآيات القرآنية والأحاديث التى تثبت صفاته تعالى الخبرية إلى أبعد الحدود مما جره إلى تصريحات أو ما يشبه التصريحات لدى البعض . فقد صرح كما سبق بالفيض ، وأيضاً بوحدة الوجود (٢) كذلك صرح بقدوم العالم (٣) . وقد كانت تلك التصريحات والتى ضمنها كتبه التى أطلق عليها المضمونات سببا فى نبذ الكثيرين لمؤلفاته بل وإلى إحراق كتبه فى بعض الأحيان (٤) .

١ - الغزالي الاجوبة الغزالية فى المسائل الاخرية (المضمونون الصغير) .. طبعة الجندى .. القاهرة سنة ١٩٨٠ - ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

٢ .. الغزالي ، اجمام العوام عن علم الكلام ، طبعة الجندى ، القاهرة سنة ١٩٧٠ - ص ٩٢ .

٣ - الغزالي ، المضمون به على غير أهله ، طبعة الجندى ، القاهرة سنة ١٩٧٠ - ص ١٢٦ .

٤ - يوسف أشباح ، تاريخ الاندلس - الترجمة العربية - ص ٥٠٠ .

كذلك إنقذه ابن رشد وانهجه بالتناقض والتهافت لأنه سبق وهاجم مذاهب الفلاسفة في القول بقدوم العالم ثم عاد وردد تنس مذهبهم أو صرح بأقوال تجر إلى مذهبهم (١). يقول ابن عربى : « شيخنا أبو حامد بلغ الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم لما أستطاع » (٢) . وهكذا وجدنا الغزالى يذهب المذاهب السابقة فى مؤلفاته الصوفية أو كما يطلق عليها « المضمون بها على غير أهلها » ، ونحن لذلك ان نعتمد عليها فى بحثنا فى هذا المقام بل وان نعتبرها ممثلة لمذهب الغزالى ، وإنا نرى أن مذهبه الحقيقى فيما يتعلق بموضوع تنزيهه تعالى عن الجسمية ولو احققها يمكننا أن نتلمسه فى مؤلفاته التى ألفها فى المرحلة الثانية من حياته والتى أعقبت وفاة أستاذه الجوينى التى حددها د . عبد الكريم عثمان (٣) نقلا عن بويج فيما بين (٤٧٨ - ٤٨٨) وهى المرحلة التى تسمى بمرحلة الدفاع عن علم الكلام ، وتشمل تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة ، وقواعد العقائد والرسالة القدسية وعقيدة أهل السنة من الاحياء وكذلك الإقتصاد فى الاعتقاد (٤) . أيضا يمكننا تلمس

١ - ابن رشد : تهافت التهافت - تحقيق د / سليمان دنيا - دار المعارف
- ج ١ - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٩٨١ - ص ٨٨ ، وأيضا : ابن طفيل : حى بن يقظان - تحقيق أحمد أمين - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٥٩ - ص ٦٣ .

٢ - عبد الكريم عثمان : سيرة الغزالى وأقوال المتقدمين فيه - دار الفكر - دمشق بدون تاريخ - ص ٧٠ .

٣ - المصدر السابق : ص ٢٠٢ .

٤ - عاطف العراقى : حاشية كتابه النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، =

منهجه الحقيقي في الموضوع الذى نحن بصدد بحثه في هذا المقام وهو تزييه تعالى عن الجسميه فى الأربعين وللجزء الرابع من الأحياء وغيرها . وتمثل تلك المرحلة الثانية من حياته حقيقة مذهبه فى المزاجه بين النص والعقل ، وهو المنهج الذى إتخذه الغزالي فى كل آرائه نقلا عن الأشعرى^(١) كما يذهب إلى ذلك البعض . أما سائر مصنفاته فى الفترة التى توسطت بين المنقذ والإقتصاد فتدور فى الأغلب على محاورات التوفيق بين آرائه فى هاتين المرحلتين من مراحل تطور تفكيره حيث أندفع بكليته نحو التصوف^(٢) .

وقد ذهب الغزالي فيما يتعلق بتزييه تعالى عن الجسميه نفس مذهب الجوينى العقلانى سواء فيما يخص موقفه من صفاته تعالى الخبريه أو نفي الجسميه عنه تعالى . حيث نراه فى (التهاوت) يذهب إلى الزام الفلاسفة بالقول بأنه تعالى جسم ترتيبا على قولهم بقديم العالم^(٣) إذ لا فرق بين القول بقديم العالم والقول بقديم الاجسام ، ولما كان تعالى موصوفاً بالقدم فيلزم من ذلك كونه جسما ، وهو فى ذلك يبطل إحتجاجهم بأنه جسما يستلزم التركيب والتأليف والهيولى والصورة والذات والصفات ونحوها مما يوجب

= ص ٣٨٥ وأيضا : جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ص ٤٣٠ ، حيث يعتبر الكتاب خير ممثل لعقيدة الغزالي الأشعرية فى المتوسط .

١ - جلال موسى : نشأة الاشعرية وتطورها — ص ٤٣٠ .

٢ - المصدر السابق . نفس الصفحة .

٣ - ذهب د. فوقيه حسين فى حاشيتها على كتاب (لباب العقول) =

الانقسام وهو تعالى يستحيل عليه قبول الانقسام حيث يرى أن القول
بقدم العالم يعنى اثبات موجود لا وجود له وإذا كان ذلك كذلك فإنه
لا يبعد تقدير مركب لا مركب له . كذلك نراه يبطل احتجاجهم بأنه

= للمكلاى ص ٥٤٥ ، ٥٥ إلى نفي القول بقدم العالم عن ابن سينا
والفارابى . حيث ترى أن الفارابى لم يقل بالصدور حيث أن الإيجاد عنده
من العدم المحض ، يتضح ذلك من قوله : (وهو عله لوجود جميع الاشياء
بمعنى أنه يعطيها الوجود الابدئى أو يدفع عنها العدم مطلقا ، لا بمعنى أنه
يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة) (عيون المسائل — ص ٦٧ ، ٦٨
وهى تفرق فى مذهبه بين الابداع والإيجاد ، فترى أن المقصود بالإبداع
عنده هو حفظ أدامة الوجود وهو جال العقول والنفوس والافلاك ، وأما
الإيجاد فهو الإيجاد من العدم المحض وهو حادث يفعل صانع العالم تعالى .
أما ابن سينا فتري أن مذهبه فى (النجاه ص ٢٢٦) يشير إلى القول
بحدوث العالم لا قدمه ، حيث يتحدث عن مفهوم يسميه بالممكن
أو الواجب بغيره لأن الواجب بذاته يوجد من العدم . وترى أن ذلك ينفي
قوله بالقدم .

هذا فى الوقت الذى يرى فيه د . إبراهيم بيومى أن ابن سينا والفارابى
فى إكتفائها بفكرة الصنع لم يقصدوا بذلك سوى الفيض أو الصدور
الافلوطينى ، وهو لا يحقق الخلق الذى قصد إليه القرآن والذى يعتمد على
قدرة البارئ وإرادته ، هذا وهذا وإن كانا لا يقصدان بذلك إلا الإمعان
فى التنزيه . (فى الفلسفة الاسلاميه — ج ٢ — ص ٨٤) .

تعالى إذا كان جسما فيلزم من ذلك حاجته إلى نفس تكون كاهله بالنسبة له، فيرى أن النفس ليست عله للجسم وأنهم إذا كانوا قد جوزوا وجودها قديما فيلزمهم تجويز ألا تكون لها عله^(١). وكذلك يبطل الغزالي إحتجاجهم بالتخصيص بناء على تقيهم الإرادة عنه تعالى^(٢). ويصل الغزالي في النهاية إلى القول : « إن من لا يصدق بحدوث الاجسام ، لا يقدر على إقامة دليل ، على أن الاول ليس بجسم »^(٣).

وهكذا نرى الغزالي يرتب دليله على تنزه تعالى عن الجسميه على القول بحدوث الاجسام أو بحدوث العالم . وقد جرى على هذا المذهب فى جميع مؤلفاته تقريرا حيث نجده فى (الرسالة القدسيه) وبعد إيمانه حدث الجواهر بناءً على تحيزها وقبولها للحركة والسكون ، يثبت تنزيهه تعالى عن قبول التحيز حيث يقول : « ولا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولو تصور جوهر متحيز قديم ، لكان يعقل قدم جواهر العالم^(٤) . ثم ينتقل من ذلك إلى إثبات تنزهه تعالى عن أن يكون جسما بناء على قبول

١ - الغزالي : نهايت الفلاسفة — تحقيق د. سليمان دنيا — دارالمعارف .. الطبعة السادسة - القاهرة سنة ١٩٨٠ .. ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

٢ - المصدر السابق : ص ١٩٥ .

٣ ... المصدر السابق : نفس الصفحة .

٤ - الغزالي : أحياء علوم الدين .. الجزء الاول وهو كتاب قواعد العقائد - الرسالة القدسيه - دار الشعب - بدون تاريخ .

الأجسام للتحيز وللتركيب من الجواهر^(١) والجواهر حادثة وهو تعالى قديم ، وهو كذلك يثبت تنزهه تعالى عن الجسمية بناء على تنزهه عن قبول الأعراض^(٢) لا اعتبار أن العرض إنما يحل في الجسم والجسم حادث . وهو يرى أنه تعالى كان موجودا في الأزل ليس معه غيره ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده ، وأنه تعالى عالم قادر مريد خالق ، وهى أوصاف تستحيل على الأعراض بل لا تعقل إلا لموجود قائم بنفسه مستقل بذاته^(٣) .

ثم ينتهى الغزالي من تدليله السابق إلى القول : « أنه موجود قائم بنفسه ، ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، وأن العالم كله جواهر وأعراض وأجسام . فإذا لا يشبه شيئا ، ولا يشبهه شيء ، بل هو الحى القيوم الذى ليس كمثل شيء ، وألا يشبه المخلوق خالقه والمقدور مقدوره والمصور مصوره ، والأجسام والأعراض كلها من خلقه وصنعه ، فاستحال القضاء عليها بمائتته ومشابهته »^(٤) . كذلك نراه يذهب نفس المذهب فى موضع آخر حيث يقول تعالى : « ليس بجسم مصور ، ولا جوهر محدود مقدر . وأنه لا يماثل الأجسام لا فى التقدير ولا فى قبول الإنقسام ، وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ، ولا يعرض ولا تحله الأعراض ،

١ - الغزالي : مقاصد الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦١ - ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

٢ - المصدر السابق : ص ٢١٠ ، ٢١٩ .

٣ - « « ص ٨٠ .

٤ - « « نفس الصفحة .

بل لا يماثل موجودا ويمثله موجود ، (١) .

أيضا يذهب الغزالي إلى إثباته تنزيهه تعالى عن الجسمية بطريقة أخرى سبق أن سالكم من سبقوه من الأشاعرة . حيث يرى أنه إذا كانت تعالى جسما فيلزم من ذلك تخصيصه بمقدار مخصوص وأن هذا المقدار يجوز أن يكون أكبر منه أو أصغر منه وأنه لا يمكن ترجيح أحد الجائزين إلا بمخصص ، فيفتقر تعالى بذلك إلى مخصص يقدره بمقدار مخصوص فيكون بذلك مصنوعا لا صانعا ومخلوقا لا خالقا (٢) .

والغزالي في براهينه السابقة لا ينكر على خصومه من معتزلة وفلاسفة وباطنية وغيرهم إطلاق الألفاظ عليه تعالى دون المعاني كإطلاق لفظ الجوهر أو العرض أو الجسم أو غيرها إذا لم يريدوا بها المعاني الدالة على الحدوث ويرى أن ذلك يكون خطأ في حق اللغة لا الشرع والعقل . وقد جرى على ذلك في جميع مؤلفاته التي عالجت موضوع تنزيهه تعالى عن الجسمية كذلك لا ينكر الغزالي انشابه بين صفات العبد والرب (٣) فيفرق بين المشاركة والمثالة برى أن المخلوق يمكن أن يشارك خالقه في صفاته ولا يعد

١ - الغزالي : الأربعين في أصول الدين - دار الآفاق - بيروت - بدون تاريخ - ص ٧ .

٢ - الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد ، طبعة الجندى ، القاهرة سنة ١٩٧٠ ، ص ٤١ وما بعدها .

٣ - الغزالي ، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى -

تحقيق د. فضلة شجاده - دار المشرق - بيروت بدون تاريخ - ص ٤٦ .

ذلك تشبيها . ولكنه لا يمكن أن يشاركه في خاصية الإلهية التي يعبر عنها بقوله : « والخاصية الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته الذي عنه يوجد كل ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال » (١) .

ويذهب الغزالي في تنزيهه تعالى مذهبا بعيدا حين يفسر اسم « القدوس » - أحد أسمائه تعالى الحسنى - بمعنى المنزه عن كل وصف يدركه حسن أو يتصوره خيال أو يقضى به تفكير (٢) . ويرى أنه يعنى أيضا تنزهه تعالى عن كل وصف من أوصاف الكمال التي يظنها أكثر الخلق كمالا (٣) وهي سمعهم وبصرهم وكلامهم وإرادتهم وغـيرها ، أما صفات نقصهم فهي نقائص تلك الصفات . ويذهب الى أنه تعالى منزّه عن صفات كمالهم كما أنه منزّه عن صفات نقصهم « وكل صفة تتصور للخلق فهو منزّه ومقدس عنها وعما يشبهها ويأثّلها » (٤) .

أما فيما يتعلق بصفاته تعالى الخيرية ، فقد ذهب الغزالي في ذلك . لا نقول إلى مذهب الجوينى العقلانى التأويلى متابعا في ذلك المعتزلة ، ولكن إلى مذهب قريب منه ، حيث نجد له صدر الآيات والأحاديث التي يشبه ظاهرها الله بال مخلوقات منهجّان ، حيث يرى أن الناس بازاء هذه الظواهر

١ - المصدر السابق ، ص ٤٧ .

٢ - « « ص ٧١ .

فريقان (١) : عوام ، وعلماء . ويرى أن اللائق بعوام الخلق فيما يتعلق بهذا الموضوع ألا يخاض بهم في هذه التأويلات ، بل ينزع من عقائدهم ما يوهم التشبيه ويدل على الحدوث .

وبذلك يكون الغزالي قد أسكت جانب الفكر لدى هذا الفريق من العوام ، وأسكن الإيمان أفئدتهم وبذلك مهد لعرضه لأصول العقيدة بأضعاف جانب الفكر الذي ارتآه يورث المرء لدى العامة ويشير التشويش (٢) . ويرى الغزالي - فيما يتعلق بالعوام وموقفهم من الآيات والأحاديث التي يوهم ظاهرها التشبيه بصفات المخلوقات (٣) - أن من بلغه منهم حديث يجب عليه سبعة أمور : التقديس ، ويعنى به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها ، والتصديق ، وهو الإيمان بما قاله (ﷺ) وأن ما ذكره حق . أنه حق على الوجه الذي أراده ، والإعتراف بالعجز ، وهو الإقرار بأن ذلك لا يحيط به مفهومه إذ العجز عن درك الإدراك ادراك ، والسكوت ، فلا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ، والامساك ، ويكون بالألا يتصرف في الألفاظ الواردة بذلك بالتأويل أو التبديل أو الزيادة والنقصان أو الجمع والتفريق بل فقط ينطق باللفظ كما ورد ، والكف ، ويكون بأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير فيه ، وأخيراً التسليم

١ - الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام - ص ٢٠٢

٢ - أحمد صبحي : في علم الكلام - ج ١ - دار المعرفة .. اسكندرية

سنة ١٩٧١ .. ص ٦٠٢ ، ٦٠٣

٣ - الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام .. ص ٦٢

لأهله ، بأنه لا يعتقد بأن ذلك ان خفى عليه لعجزه فقد خفى عن رسول الله (ﷺ) أو على الأنبياء أو على الصديقين والأرلياء ، فقد كانوا على بينة منه وان لم يخوضوا فيه لأنه من الامور التي تقصر أذهان الناس عن الإحاطة به (١) .

أما المنهج الآخر الذى ذكره الغزالي فقد خص به الفريق الثانى وهم العلماء دون العوام وهو المنهج التأويلي ، اذ جعله مقصوداً على الراسخين فى العلم وهو يحدد بالاولياء الغارقين فى بحار المعرفة المتجردين عن دنيا الشهوات ، دون سائر العلماء (٢) . يقول الغزالي : « وأكثر الناس مشبهه ولكن التشبيه درجات ، منهم من يشبه فى الصورة فيثبت اليد والعين والزول والإنتقال ، ومنهم من يثبت السخط والرضى والغضب والمرور ، والله تعالى مقدس عن جميع ذلك ، وإنما أطلقت هذه الالفاظ فى الشرع على سبيل المجاز وتأويل يفهمها من يفهمها ، وينكرها من ينكرها (٣) .

بقي أخيراً أن نقول أن الغزالي وان قصر التأويل فيما يوه تشبيهه تعالى بالاجسام على العلماء دون العوام إلا أنه قد سلك بهؤلاء العوام مسلماً شبيهاً بالمسلك الذى انتهجه الاشعرى والباقلانى والاسفرايينى من قبل وهو التصديق بالآيات والاحاديث الموهمة بذلك ، ولكن بلا كيف . وهو يعلن

١ - المصدر السابق : ص ٦٣

٢ - المصدر السابق : ص ٧٣ ، ٧٤

٣ - الغزالي : ميزان العمل ... طبعة الجندى ... القاهرة سنة ١٩٧٣ ...

صراحه بأن منهجه في ذلك هو منهج السلف وأنه الحق دون غيره (١).
 نقول ذلك وان كان الغزالي قد صرح في نفس المؤلف وفي غيره بتصرّيات
 قد يكون ظاهرها متناقضا مع أشعريته ، حيث نراه يصرح بوحدة
 الوجود (٢) وأحيانا بالفيض والصدور (٣) ونراه في مؤلف آخر له يقول
 بالمطاع (٤) والذي ضمنه رسالته المشكاه ، مما حدا بالباحثين إلى أن ينسبوا
 إليه معتقدا خاصا في الحكمة الاشراقية (٥) . وذهب بعضهم إلى القول بأن
 الغزالي قد تأثر بتلك النظريات الاشراقية نتيجة لكثرة المناقشات التي دارت
 بينه وبين الباطنية والباطنية بفرقها المختلفة إنما استقت أصول منهجها أساسا
 من الديانات الشرقية والتي تكونت منها تلك النظريات ، ويكاد السهروردي
 في ﴿حكمة الاشراق﴾ يردد نفس آراء الغزالي في ﴿المشكاه﴾ (٦) . كذلك
 يتهم د. عبد الرحمن بدوي الغزالي في ﴿المشكاه﴾ بالتأثير بأفلوطين في

١ - الغزالي : الجوامع العوام عن علم الكلام - ص ١١٠

٢ - المصدر السابق : ص ٩٢ . ويذهب خليل الجرواحنا الفاخوري في
 (تاريخ الفلسفة العربية) ص ٢٧٧ الجزء الثاني ، بأن رأى الغزالي في
 وحدة الوجود لا يؤدي إلى الحلولية ، لان الحلولية تعتبر أن كل شئ في
 الوجود هو الله ، بينما الغزالي يرى أن الله هو كل شئ .

٣ - الغزالي : المضمون به على غير أهله - ص ١٢٦

٤ - الغزالي : مشكاة الانوار - تحقيق د. أبو العلا عفيفي .. الهيئة العامة

للكتاب .. ص ٩١

٥ - أحمد صبحي : في علم الكلام .. ص ٦٠٤

٦ - أبو العلا عفيفي : مقدمة مشكاة الانوار للغزالي .. ص ٣٤ ، ٣٥

ناسوعاته ترتيباً على قوله بالقيوضات (١) .

أيضاً ذهب ﴿فنسك﴾ في مقال له نشر سنة ١٩١٤ إلى أن الغزالي إنما استمد الفصل الأول ، والذي قال فيه بالإتحاد ، من الفصل الخامس من التساع الرابع من ناسوعات أفلوطين (٢) .

فإذا تركنا بعد ذلك الغزالي وتلمسنا المذهب لدى غيره من الأشاعرة وجدنا البغدادي المتقدم على الغزالي (٥٢٩ هـ) ، وجدناه يكاد يردد نفس الآراء التي قال بها الجويني بعد ذلك في نفس الموضوع - موضوع تنزيهه تعالى عن الجسمية ولو احقها المادية والمعنوية حيث يقول «والصانع قيوم قائم بذاته ، لا يفتقر إلى محل ولا حد له ولا نهاية خلافاً لما يدعيه المجسمة في تنهاى الاله ، والله غنى عن خلقه ، ما خلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا لدفع ضرر عنه » (٣) .

أما مذهبه فيما يتعلق بصفاته تعالى الخيرية ، فيقترب فيه من رأى المعتزلة في التأويل ، ويخالف فيه رأى الأشاعرة الذين لا يشير إليهم على أنهم (أصحابه) أو (أهل الحق) أو (أهل السنة) ، كما سبهم غيره من مفكرى الأشاعرة كالأشعرى والباقلاني والاسفرايينى وغيرهم ، وإنما نراه يشير

١ - عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب - ص ١٧٥

٢ - أبو العلا عفيفي : مقدمة مشكاه الأنوار للغزالي - ص ١٦

٣ - البغدادي : أصول الدين - نشرة استانبول - مطبعة الدق -

القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ ، ١٩٢٨ م - ص ١١٣

إليهم (بالصفاتية) (١) إذ يقول « زعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء ، وقوله (ويبقى وجه ربك) (٢) معناه ويبقى ربك ، وقوله (ولتصنع على عيني) (٣) أى على رؤية منى ، كما قال (اننى معكما أسمع وأرى) (٤) وقوله فى سفينة نوح (تجرى بأعيننا) (٥) أراد بها العيون التى جرت بها السفينة من الماء ، وقوله (كل شئ هالك إلا وجهه) (٦) يفيد بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى » (٧) .

ثم نرى البغدادى يصطنع منهج المعتزلة بسفور، بإشارته إليهم (بأصحابنا) دون الأشاعرة فيقول فى تأويل قوله تعالى (لم خلقت يدي) (٨) : « وزعم بعض أصحابنا على معنى القدرة وذلك صحيح » (٩) . يتضح من منهج البغدادى السالف كيف أنه تأثر بمذهب المعتزلة والذلاسفة وخاصة

١ - أحمد صبحى : فى علم الكتاب .. ص ٥٤٢ ، ٥٤٣

٢ - سورة الرحمن : آية ٢٧

٣ - سورة طه . آية ٣٩

٤ - سورة طه : آية ٤٦

٥ - سورة القمر . آية ١٤

٦ - سورة القصص : آية ٨٨

٧ - البغدادى : أصول الدين - ص ١١٣

٨ - سورة ص : آية ٧٥

٩ - البغدادى : أصول الدين — ص ١١٣

فما يتعلق بموقفه من صفاته تعالى الخيرية ، أما مذهبه في التنزيه ، فيكاد يكون نفس مذهب من سبقوه من الأشاعرة كالأشعرى والباقلاني .

من الاستعراض السابق لمذهب الغزالي والأشاعرة المتقدمين فيما يتعلق بمشكلة تنزيه تعالى عن الجسمية وما يرتبط بها من صفات خيرية أثبتتها البعض ونفاها آخرون ومؤولين تلك الصفات بمعاني تليق بذاته تعالى وتقدسها عن الجوارح والأعضاء . وقد رأينا كيف أثبت الأشعرى الباقلاني والاسفراييني هذه الصفات بلا كيف ، بينا نفاها الجويني والبغدادى وأولوها بمعان تليق بذاته تعالى متابعين في ذلك المعتزلة والتي استقت أصولها ومذهبها من المذاهب الفلسفية على إختلافها (١) .

ويمكننا أن نقول أن الأشاعرة عموماً قد تأثروا بالمنهج العقلي المعتزلي بداية من الأشعرى الذي إستخدمه لتعضيد النقل في بعض الأحيان (٢) والباقلاني أيضاً ، إلا أن الجويني قد أوغل في إستخدام العقل مصطنعاً مذهب المعتزلة تماماً في هذا الموضوع وكذلك البغدادى أما الغزالي فقد كان مذهبه في معظم مؤلفاته هو التوسط بين العقل والنص (٣) ، إذ لم المشكاه والمضنونين وغيرها من مؤلفاته الصوفية — ممثلة لمذهبه الحقيقي في الموضوع .

١ - الشهرستاني : الملل والنحل - ج ٢ - ص ٦١

٢ - الأشعرى : إستحسان الخوض في علم الكلام - ص ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٣ .
وأيضاً : اللمع - ص ١٠

٣ - جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها - ص ٢٢٩ ، ٣٠٠

أما من تلى الغزالي من الأشاعرة فيلاحظ أنهم بوجه عام يرددون آراء السابقين وقل أن يضيفوا جديداً^(١). ولعل أبرزهم فخر الدين الرازى ، وهو أشعري وفي لأشعريته فيما يتعلق بتزيهه تعالى عن مشابيه الخواص^(٢) ، وإن مال إلى بعض آراء المعتزلة فيما يتعلق بصفاته تعالى الخيرية^(٣) اذ يقول : « فاستواؤه قهره ، وإستيلائه ونزوله بره وعطاؤه ، وتبينه حكمة وقضاؤه ، ووجهه وجوده أو جوده ، وحبائه وعينه حفظه ، وعونه اجتباؤه ، وضحه عفوه أو إذنه ، وارتضاؤه وبه انعامه وكرمه واصطفائه » . نجد أيضاً الإيجي صاحب ﴿المواقف﴾ وتلميذه سعد الدين التفتازانى (٧٩١ هـ) صاحب ﴿المقاصد﴾ ، وقد قامت على هذين الكتابين الدراسات العقلية في العالم الإسلامى حتى آخريات القرن التاسع عشر ، حيث خلطت فيها الفلسفة بالكلام خلطاً تاماً^(٤). وقد تابع الإيجي فى ﴿المواقف﴾ مذهب الأشاعرة فيما يتعلق بتزيهه تعالى^(٥) عن الجسمية ، أما فيما يتعلق بصفاته تعالى الخيرية فقد تابع فيها مذهب الجوينى المعتزلة حيث أول الوجه فى قوله تعالى ﴿ويبقى وجه ربك﴾ وقوله ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾

١ - ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية - ج ٢ - ص ٥٤

٢ - الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - ص ١٥٥ ، ١٥٦

٣ - الرازى : تأسيس النقدية - ص ١٨

٤ - ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية - ج ٢ - ص ٥٤

٥ - الإيجي : المواقف فى علم الكلام - مكتبة المتنبي - القاهرة - بدون

بمعنى الوجود ، وأول اليد في قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (١) بمعنى النعمة وأحياناً يثبتها كصفة زائدة متابعا للأشعري وكذلك الجنب والساق واليمين وغيرها (١) .

وهكذا نقول أخيراً بناء على ما سبق أن الأشاعرة في تصويرهم لفكرة الألوهية قد عنوا بالتوحيد والتنزيه أكثر مما عنوا بالتجريد . وحكموا النصوص الدينية أولاً . وأعادوا إليها قداستها بعد أن حاول المعتزلة أن يحكموا العقل فيها ويغلبوه عليها ، فيرفضون منها ما يرفضون ويأولون ما يؤولون (٢) . صحيح أن الأشاعرة الأول كالأشعري والباقلاني لم يغفلوا العقل ولكنهم لم يغلبوه ، أما المتأخرون فنهضوا من توسع في استخدام العقل إلى حد اقترب فيه من المعتزلة من الفلاسفة ونحن نخص بذلك الجويني وحده دون الغزالي فقد كان خير ممثل لعقيدة أهل السنة ، في الموضوع الذي نحن بصدد بحثه وهو تنزيه تعالى عن الجسمانية - يقول د. أحمد صبحي : « عند الغزالي والغزالي يكون الفكر الأشعري الممثل للعقيدة قد بلغ درجة من الاكتمال والاستقرار ، وقد سبقته بلاشك محاولات ابتداء من أبي الحسن الأشعري مروراً بالبغدادى ، ولكن أفكار الأشعرية كانت لا تزال تموج بين إعتبارها فكراً يخضع لمنطق العقل وبين اعتبارها إيماناً يخضع للغة القلب ، حتى إذا جاء الغزالي أسكت الجانب الأول - جانب الفكر ، وأسكت الجانب الثانى - جانب الإيمان أفئدة جمهور المسلمين » (٣) .

١ - سورة الفتح : آية ١٠

٢ - الأيجي : المواقف - ص ٢٩٨

٣ - إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية - ج ٢ - ص ٥٥

٤ - أحمد صبحي : في علم الكلام - ج ٢ - ص ٦٠٢

٢ — الجبهه :

أوضحنا قىما سبق . وبالتحديد فى معرض مناقشتنا لتزىه الغزالى والأشاعره له تعالى عن الجسمىة — وما تقتضىه من أعضاء و غيرها أثبتتها الأبات القرآنىة وإستفاضت بها الأحادىث الصعىحة — كىف سلك الأشاعره فى هذا التزىه مسالك شتى ، كما وضحنا موقف كل منهم من صفاته تعالى السعىه ، فذهب بعضهم إلى إثباتها كالأشعرى والباقلانى والغزالى بلا كىف ، ونفـاها بعضهم كالجونى وبعض متأخرى الأشعرىه كالرازى والإبىى وغيرهم . كذلك أوضحنا إلى حد اتق هؤلاء الأشاعره مع أهل السنة فى ذلك .

نقول أن صفاته تعالى الخبرىة كثره ، منها ما يؤم إثبات الجسمىه له تعالى كالعىن والوجه والساق والىء والجنب و غيرها ، ومنها ما يؤم إثبات الجبهه له تعالى ، وتلك ترتبط بالجسمىه أىضا بأعتبار أن الجسم هو المتحىز ، والمتحىز إنا يكون فى جهة^(١) من الجهات الست . وقد أنقسم المتكلمون

١ — الغزالى : قواعد العقائد — ص ٨٠ ، وأىضا الإقتصاد فى الإعتقاد — ص ٤٤ . وأىضا الجام العوام — ص ٦٥ ، أىضا النظامىه للجونى ص ٣٨ ، وأىضا الإرشاد للجونى ص ١٦١ ، أىضا الشامل للجونى ص ٥١٣ ، أىضا الأنصاف للباقلانى ص ٣٦ . وأىضا المواقف للإبىى ص ٢٧١ ، والمكلانى : لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول .. تحقىق د. فوىمة حسىن — دار الأنصار — الطبعة الأولى — القايرة سنة ١٩٧٧ ص ١٧٣ =

بشأن تلك الصفات السمعية التي تثبت للجهة له تعالى كما يقول القصبجي (١) فريقين متعادين ، فريقاً سخر منها وزهد فيها لما أيقن مخالفتها للمعقولات الضرورية وأن أصطدم شيء من عقلياته بشيء منها اجأ إلى تأويله وهم المعتزلة من النفاة ، وفريق قبلها بايان وإستسلام ظاهر على مضض مع أعترافه بأنه لا يمكن الإصلاح بينها وبين المعقولات في الظاهر وهم أهل السنة ومن تابع مذهبهم من الأشاعرة كالأشعرى والباقلاني من المثبتين لتلك الصفات .

وسوف نتقصر في بحثنا في هذا المقام على صفتين من تلك الصفات السمعية التي تثبت له تعالى للجهة (٢) ، وهما صفة الإستواء على العرش وصفة

= وأيضا محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ١٥٥ ، ١٥٦ ، حيث يذهب الرازي مستدلاً في ذلك على نفى الجسمية عنه تعالى بأنه لو كان جسماً فالعالمية الحاصلة لأحد الجزأين غير الحاصلة للجزء الآخر وكل واحد من تلك الأجزاء يكون حياً عالماً قادراً على الإستقلال فيفيض إلى تكثير الآلهة . وكذلك يذهب الطوس في (شرحه للمحصل) أنه لو كان متحيزاً لم يمكن منفكا عن الأكوان فيلزم حدوثه إذا الأكوان حادثه . (شرح المحصل ص ١٥٥) .

١ - القصبجي : الصراع بين الاسلام والوثنية .. ص ٦١٥ .

٢ - نود الاشارة في بداية بحثنا لتنزيهه تعالى عن للجهة إلى أن مفهوم كل من ، الحركة ، والسكون ، والمكان ، والحيز والزمان ، والآن ، والتداخل ، والتلاصق ، والاتصال ، والنهاية ، يعد داخلاً في مفهوم =

النزول ، أما الآيات والأخبار التي يتعلق ظاهرها باثبات المكانية له تعالى

= الجهم . وعليه فكل من أثبت له تعالى أى من المفاهيم السابقة أو ما دل على أى منها من صفاته تعالى السمعيه ، بعد من مثبتى الجهم .

إذ الحركة كما يذهب إلى ذلك الآمدى فى معجمه (المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين) ص ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، وكذلك الغزالي فى (معيار العلم) ص ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، عبارة عن كمال بالفعل لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، وذلك كما فى الانتقال من مكان إلى مكان والاستحالة من كيفية إلى كيفية . أما السكون ، فهو عدم الحركة فيما من شأنه أن تكون فيه تلك الحركة . وأما المكان ، فعباره عن السطح الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجرم المحوى ، كالسطح الباطن من الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الموضوع فيه . وأما الحيز ، فعباره عن المكان أو تقدير المكان . وأما الزمان . فعباره عما به تقدير الحركات . وأما الآن ، فعباره عن نهاية الزمان . وأما التماس ، فهو تلاقى الذوات بأطرافها على وجه لا يكون بينهما أصلا .

وأما التداخل ، فعباره عن ملائمة شئ بأجمعه لآخر ويتبعه كون كل واحد من المتداخلين فى مكان الآخر . وأما التلاصق ، فهو التماس بين المتلاقيين المتلازمين فى الانتقال لا انفكاك لأحدهما عن الآخر إلا قسراً . أما الاتصال فهو إتحاد مقدارين فى حد مشترك بينهما يكون هو طرف لكل واحد منها . وأما النهاية ، فعباره عما لو فرض الفارض الوقوف عنده لم يجد =

كالآتيان والمجيء والإنتقال والعروج ونحوها فتجرى عليها أحكام الصفتين السالفتين .

أما عن الفريق الأول وهو فريق النفاذ لتلك الصفات من المعتزلة وبعض متأخري الأشعرية كالجويني والغزالي والرازي وغيرهم ، فقد إستدلوا على نفيم صفة الإستواء له تعالى بوجوه ، بعضها مبني على إستحالة الإستواء نفسه ، وبعضها مبني على إستحالة الحيز والجبهه ، فإن الإستواء على العرش مستلزم لهما ، وما إستلزم المحال فهو محال أيضا

فن النوع الأول ما ذكره الرازي في (تأسيس التقديس) من أنه لو كان على العرش لكان حاملة العرش حاملين له وهذا مستلزم للاحتياج . ولكن الإبتداء بخلق العرش أولى من الإبتداء بخلق السموات والأرض مع أن قوله تعالى (أن ربكم الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) (١) يفيد تقدم خلقها (٢) . وإن كننا نلاحظ من جانبنا

= بعده شيئا آخر من ذى الطرف ، كالنقطة للخط ، والخط للسطح ، الان للزمان .

وأما الجبهه - والتي تتعلق بها المفاهيم السابقة ، والتي هي محور بحثنا في هذا المقام فعبارة عن جهة كل شيء ، ما له من الغاية ، المحدوده له . فيتحصل من ذلك ما سبق وأوضحناه .

١ - سورة السجدة : آية ٢ .

٢ - الرازي : تأسيس التقديس - ض ٢٠ .

وضوح المغالطه في تلك الحجه التي أوردها الرازى ، فان تأخر الإستواء على العرش عن خلق السموات والأرض لا يفيد تقدم خلقها على خلق العرش ، حيث أن قوله تعالى « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » (١) أوقع فى أفادة تقدم خلقه - أى العرش - على خلقها قطعاً .

كذلك يرى الرازى أنه لو كان على العرش أيضاً لكأن ما يلى هذا الجانب منه متميزاً عما يلى هذا الجانب ، فيكون منقسماً والإنقسام من خواص الأجسام والله تعالى ليس بجمم وقد رد على الرازى فى نفى صفة الإستواء فريق المثبتين لتلك الصفة ومن أبرزهم ابن تيميه من المتأخرين ، كما رد الأشعرى من قبل على جمهور النافين لتلك الصفة فى (الإبانه) (٢) .

وقد أنكر ابن تيميه أن يكون تعالى محتاجاً إلى العرش أو إلى غيره من المخلوقات ، فان المخلوق هو الذى يفتقر إلى الخالق ولا يفتقر الخالق إلى المخلوق ، وأنه إذا كان تعالى فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجاً إليه فان الله خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجاً إلى سافله (٣) . كذلك أنكر ابن تيميه قياس الغائب على الشاهد ، وصرح بأنه إذا كان الإستواء فى حق المخلوق يلزمه التحيز وقبول الانقسام والجسميه فذلك

١ - سورة هود : آية ٦ .

٢ - الأشعرى : الابانه - ص ١١٣ ، ١٠٦ ، ١٠٧ .

٣ - ابن تيميه : منهاج السنه - ج ١ - ص ٢٦٢ .

لا يلزم في إستوائه تعالى ، ولذلك نرى ابن تيمية لا يثبت لفوقيته تعالى خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها (١) .

أما ما احتج به فريق النفاه على إستحالة الحيز والجهة عليه تعالى والمستلزم لاستحالة الاستواء على العرش ، فكثير (٢) . وقد ذكر الرازي في « تأسيس التقديس » وغيره براهين عقلية كثيرة على نفي الحيز والجهة

١ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى - العقيدة المحوية - ص ٤٢٩ .

٢ - المكلاتي : كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول

تحقيق د. فوقيه حسين - الطبعة الأولى - دار الانصار - القاهرة سنة ١٩٧٧ - ص ١٧٥ وما بعدها . ويجدر بنا أن نشير أن أدلة المكلاتي في ذلك تعد من أدق وأوضح وأوفى ما قيل في هذا الصدد حيث نراه يرد على فرق المتكلمين من المعتزلة والمجسمة وغيرهم وكذلك الفلاسفة داحضا أدعاءات المخالفين له من المثبتين للجهة ومنها القيام بالنفس والأكوان وغيرها ، نراه كذلك يدحض دعاوى الفلاسفة القائلة بأنه وجوده تعالى بسيط بلا ماهية تضاف إليه ، فيرى أن الوجود هو الماهية بالنسبة لواجب الوجود أى أن الماهية داخلية في وجوده تعالى بلا إضافة وينفى في ذلك دعواهم بأن الوجود إذا أضيف للماهية يفتقر إلى مخصص ويتهمهم بأن دعواهم لا تقوم على البرهان . فيرى أن القول بالماهية لا ينفى دائما الاضافة بالنسبة للوجود وإنما يعنى أنه يتمسك إدراك وجود بلا حقيقة أو ماهية ، وهذا يوضح أن الوجود الحقيقي لله بدون جهة . ولذلك نراه ينفي الاستواء ويؤوله أما بمعنى الاستيلاء وأما بمعنى قصد الاله الرائد في العرش .

عنه تعالى ، منها أنه لو كان متحيزاً لكان مائلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية ، ولكان متناهيًا ، وكل متناهٍ ممكن ولكان محتاجاً إلى الحيز الذي يشغله ، ولكان إما منقسماً فيكون جسماً أو غير منقسم فيكون جوهرًا فرداً ، وهو تشبيه لله بأحقر مخلوقاته - تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وأيضاً فلأن العالم كروى ، فلو حصل أحد الجوانب لكان أسفل بالنسبة إلى أقوام آخرين ، ولو أحاط بجميع الجوانب ، صار معنى ذلك أن الله العالم فلك من الأفلاك وهذا لا يقره مسلم ^(٢) .

وقد رد ابن تيمية عليه بأن لفظ الجبهه والحيز من الأنفاظ المجمله التي تحتل أكثر من معنى ، فقد يراد به ما هو موجود كالفاك الأعلى ، وقد يراد به ما هو معدوم كما دراه العالم . ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق ، فإذا أريد بالجبهة أمر موجود سوى الله ، كان مخلوقاً ، وأن أريد بالجبهة أمر عزمى ، وهو ما فوق العالم ، فليس هناك إلا الله وحده ، فإذا قيل أنه في جبهه، كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث إنتهت المخلوقات ، فهو فوق الجميع عال عليه ^(٢) . ومثل ذلك يقال في لفظ الحيز ، فانه تارة يراد به أمر موجود ، فيكون ممتنعاً ، وتارة يراد به أمر عزمى ، فلا يكون ممتنعاً ^(٣) .

١ الرازى : تأسيس التقديس - ج ٢١ ، وأيضاً أصول الدين للرازى - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - القاهرة - بدون تاريخ ص ٤٢ ، ٤٣ ،
يضاً المحصل الرازى ص ١٥٧ .

٢ - ابن تيمية : منهاج السنه - ج ١ - ص ١٦ ، ٢ ، وأيضاً الإبانة شعري - ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

منهاج السنه - ج ١ - ص ٢:٩ .

وهنا نلاحظ أن ابن تيمية في اثباته الجهة له تعالى ورده على النسخاء بتقسيمها الى وجوديه وعدمية ، متأثر في ذلك الى حد ما بابن رشد الذى صرح باثبات الجهة وفرق بينها وبين المكان ، ناقدا في ذلك نقائهما من المعتزلة وبعض متأخري الأشاعرة كالجوينى وان أقتدى بقوله مستدلا على ذلك بأدلة عقلية ^(١) مثل قوله تعالى « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » ^(٢) وقوله « يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليها في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » ^(٣) وقوله « أم أمتن من فى السماء أن يرسل عليكم حاصبا » ^(٤) ، كما يثبت ابن رشد له تعالى الجهة بأداة عقلية ، حيث يرى أن الشبهة التى قادت نذاه الجهة الى نقيها اعتقادهم أن اثبات الجهة يوجب اثبات الجسمية ، هو يرى أن ذلك غير لازم ، بأن الجهة غير المكان ^(٥) .

ويرى د عراقى ^(٦) أن ابن رشد فى اثباته للجهة انما يقترب من فلسفة أرسطو اذ يقول « الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له . وأما سطح

١ - ابن رشد : منهاج الأدلة فى عقائد أهل الملل - تحقيق وتقديم د .

محمود قاسم - طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ - ص ٦٣

٢ - سورة الحاقة : آية ١٦

٣ - سورة السجدة : آية ٥

٤ - سورة الملك : آية ١٦

٥ - ابن رشد : منهاج الأدلة - ص ١٧٧

٨ - عاطف العراقي : المنهج النقدي فى فاسنه ابن رشد - الطبعة الأولى

دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٨٠ - ص ١٣١

الملك الخارج فقد برهنا على أنه ليس خارجه جسم . لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج هذا الجسم جسم آخر ويمر الأمر الى غير نهاية واستحالة المرور إلى غير نهاية يؤدي الى القول بأن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا ، اذ لا يمكن أن يوجد فيه جسم ، لأن كل ما هو ممكن يمكن أن يوجد فيه جسم . وهذا يؤدي الى البرهنة على وجود موجود في هذه الجهة . ومن الواجب أن يكون غير جسم . ولما كان من المعروف أن الموجود ينسب الى الوجود ، فإن هذا يؤدي الى القول بأنه اذا كان هذا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الوجود المحسوس الى الجزء الأشرف وهو السموات . على هذا يكون اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وابطال هذه ابطال للشرائع » (١) .

وهكذا ينتهي ابن رشد الى اثباته الجهة له تعالى شأنه في ذلك شأن المثبتين له من الأشاعرة كالأشعرى والباقلاني . وكذلك ابن تيمية الذي نرجح أن يكون استفاد رأية في ذلك من ابن رشد .

ونحن نذهب ، متفقين في ذلك مع د. محمود قاسم (٢) ان ابن رشد في اثباته الجهة له تعالى قد تناقض مع نفسه تناقضا واضحا . حيث أن موقفه في هذا الصدد يعد مخالفا لاتجاهه العقلي تمام المخالفة . أما د. عراقى فيخالفنا في ذلك الرأي ، حيث يذهب الى أن ابن رشد لم يخرج عن اتجاهه العقلي في اثباته الجهة له تعالى مادام لا يثبت الجسمية ولا الرؤية ، وأن

١ - ابن رشد : مناهج الأدلة .. ص ١٧٧ ، ١٧٨

٢ - محمود قاسم : مقدمة مناديج الأدلة لابن رشد .. ص ٨٢

اثباته لله لا يعنى خروجه على انجاء عقلي ، وانما انجاءه العقلي يعنى خروجه عن حدود مذاهب المعتزلة والاشاعرة وهى مذاهب جدلية ليست ملزمة له فيما يقول . كذلك يرى د. عراقى ان ابن رشد قد أثبت الجهة له تعالى بالطريقين : البرهاني العقلي الفلسفي ، وهو طريق الراسخين فى العلم ، والطريق النقلي اعتماد على الآيات القرآنية التى تؤيد رأيه ، وهو طريق العامة والجمهور (١) .

أوضحنا فيما سبق ما يتعلق بصفة الاستواء ومذاهب النفاة والمثبتين لها ، وتبقى بعد ذلك صفة النزول وما يجرى مجراها كالعروج والانتقال وغيرها . حيث نقول أن صفة النزول لم يرد ذكرها فى القرآن ولكن ورد بها حيث عن رسول الله ﷺ ذكره الذهبى مدعياً قوة أسناده بنسائه على رأيه فى أن أحاديث النزول متواتره تفيد القطع (٢) . يقول ﷺ : (ينزل ربنا عز وجل إذا مضى ثلث الليل الاول فيقول : أنا الملك من ذا الذى يسألنى فأعطيه ، من ذا الذى يدعونى فأستجب له ، من ذا الذى يستغفر فأغفر له . فلا يزال كذلك » .

وقد رد الرازى على هذا الحديث انطلاقاً من منهجة العقلى التأويلي فى تزييه تعالى من وجوه : ١ - فالنزول يستعمل فى غير الانتقال كما فى قوله تعالى « وأنزل لكم من الانعام ثمانية أزواج » (٣) وقوله « فأنزل الله

١ - عاطف العرقى : المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد - ص ١٣١

٢ - الذهبى : العلو الذهبى - ص ٥٩

٣ - سورة الزمر : آية •

سكينة علي رسواه (١) ٢ - أنه أن كان المقصود من النزول الى السماء الدنيا أن يسمع ، ندائه تعالى ، فهذا المقصود ما حصل . وان كان المقصود مجرد النداء سمع أم لم يسمع ، فهذا لا حاجة فيه الى النزول . ٣ - أن السماء الدنيا بالنسبة الى ما فوقها من الأجرام العظمية شئ صغير جدا ، فكيف بالنسبة الى الله تعالى ، فلو كان البارئ ينزل اليها حقيقة لزم أما التداخل أو فناء بعض أجزائه ، وكلاهما محال . وإذا استحال النزول الحقيقي عليه تعالى فلا بد من حمله على المجاز . فيكون المعنى تنزل رحمته أو ملائكته ، أو يكون المراد ان هذا الوقت أرجى لإجابة الدعاء وقبول الأعمال (٢) .

١ - سررة التوبة : آية ٢٥

٢ - الرازي تأسيس التقديس .. ص ١٣٤ . ونود الاشارة الى أن مفكرا ظاهريا كأبن حزم قد خالف ابن تيمية والأشعرى وغيرهم من مثبتي الجهة ، مؤولا الآيات التي وردت بذلك بمعنى يليق بذاته تعالى تماما كما ذهب الجويني والغزالي والرازي وغيرهم من متأخري الأشعرية حيث ذهب الى تأويل النزول بأنه فعل يفعله تعالى في سماء الدنيا من التفتح لقبول الدعاء وأن تلك الساعة من مظان القبول للمغفرة ، مستدلا على ذلك بتعليق النبي ﷺ النزل بوقت محدد ، كذلك أبطل النزول لأنه يوجب الانتقال والانتقال يوجب الحد وهو صفة من صفات المخلوق لا الخالق ، استدل ايضا على نفية النزول عنه تعالى بموقف ابراهيم ﷺ حين استدل بالأفول على الخنوث (ابن حزم : الفصل في الملل والنحل والأهوال - مكتبة السلام .. القاهرة .. بدون تاريخ ص ١٣٢)

وهكذا ينفي الرازى النزول المحسوس عنه تعالى وتأويله بمعنى يليق بالذات الالهية مخالفا في ذلك ابن تيمية وغيره من مثبتى النزول ، والذي أنكر تأويل حديث النزول اعتمادا على أن النزول في اللغة لا يحمد الا معنى واحد وهو المذكور في الحديث ^(١) . وقد طرد ابن تيمية ذلك على بقية صفاته تعالى الخيرية التي تتعلق باثبات الجهة كالإتيان والعروج والقرب وغيرها .

الا أنه يمكننا القول بأننا لا نعتبر رأى ابن تيمية في اثبات النزول تجسيدا منه بمعنى أنه لم يكن ليقتصد بالنزول نزولا ماديا محسوسا من جنس نزول المحدثات ، اذ نراه يقول في مريض آخر : « فالرب سبحانه اذا وصفه رسوله بأنه ينزل الى سماء الدنيا كل ليلة ، وأنه يدنو عشية عرفة الى الحجاج ، وأنه كلم موسى في الوادى الأيمن ، وأنه استوى الى السماء وهي دخان ، لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الافعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك مستلزم تفريغ مكان وشغل آخر » ^(٢) .

وهكذا ينتهى ابن تيمية في تنزيهه تعالى عن الجهة وما تلزم عنه من النزول والاستواء والانتقال والكون في المكان والمجيء وغير ذلك الى مذهب أهل السنة - والذي أصطنعه الأشعرى لنفسه وتابعة في ذلك

١ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى .. ج ١ - ص ٢٢٧ ، وأيضا

الابانه للأشعرى .. ص ٩ : ١ ، ١٣٠

٢ - ابن تيمية - تفسير سورة الاخلاص - الطبعة الأولى - ص ٧٣ ، ٩٣

الباقلائي (١) ، اذ أثبتوا جميعا نزولا واستواء بلا كيف (٢) ، في الوقت الذي انتهى فيه الرازي في نفس الموضوع إلى مذهب المعتزلة العقلي ، فصرح بأن العمدة في بيان تلك الصفات هو اتباع الدليل العقلي القطعي ، وأما الظواهر العقلية فتحمل أما على التأويل وأما على تفويض علمها إليه تعالى - وهو الحق (٣) ، وان كان أتبع المذهب الأول دون الثاني .

١ - الباقلاني : التمهيد - ص ٢٦٢

٢ - الرازي : أصول الدين ص ٤٣ ، وأيضا المحصل للرازي - ص ١٥٨
٤ - الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ - ص ٢٨٥ ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستاني ج ١ - ص ١٠٤ ، وأيضا المواقف الإيجي ص ٢٧٢ .
٢٧٣ .

ونود الإشارة في هذا الصدد ان اثبات الاشاعرة المتقدمين كالأشعري والباقلاني لصفاته تعالى السمعيه والتي تقتضي الكون في الجهة ، انما يرجع مباشرة الى مذهب أهل السنة لا مذهب المعتزلة ، حيث نقاهها المعتزلة وأثبتها الأشعري والباقلاني بلا كيف . نقول ذلك ردا على ماذهب اليه بيتولد زهير في كتابه (العقيدة والشريعة في الاسلام) ص ١١٠ ، ١١١ وكذلك دي بور في كتابه (تاريخ الفلاسفة في الاسلام) النسخة العربية ص ٩٢ . اذ يؤكد جولد زهير أن الأشاعرة الأوائل كالأشعري قد التزموا في مذهبهم في هذا الموضوع طريق المعتزلة وبقوا أمتنا على منهجهم فرارا من (التجسيم الغليظ) ، يقصد بذلك استخدام الأشعري للفظ (بلا كيف) وقد أثبتنا آتقا أن مذهب الأشعري هو عين مذهب أهل السنة في هذا الموضوع . والغريب أن جولد زهير نفسه أكد من قبل في نفس المؤلف ان استخدام الأشعري اللفظ =

وقد آثرنا عرض مذهب الرازي وابن تيمية من متأخري الملة

= بلا كيف لا يعد توسطاً منه حيث استخدمته من قبل أوائل الحنابلة أهل السنة (ص ١٠٨ : ١٠٩) . نقول أن مذهب الأشعرى في الموضوع هو عين مذهب أهل السنة ، وأن خرج عليه أحياناً مستند البراهين العقلية دفاعاً عن العقيدة في رده على الخصوم من معتزلة وكر وغيرهم ، وقد استخدم المنهج العقلي في مساندة النص ولم يقدمه عليه . نراه يؤكد دائماً أنه إذا تعارض للعقل والنص فيجب تقديم النص . استند جولد زهر في زعواه السالفة على المبدأ الأشعرى القائل بأن البر المؤسس على النقل لا يعطى أى يقين . فالرد عليه يكون بأن هذا المبدأ متأخري الأشاعرة كالجويني والرازي وغيرهم لا الأشعرى الذي استخدم العقل في أمور العقيدة وإن لم يرفضه .

كذلك اتهمه دى بور بأنه كان موفقاً لا غير وكانت مهمته تنحصر التوفيق بين آراء النصيين والعقليين . وقد أبطلنا آنفاً تلك الدعوى نقلاً د. فوقية حسين في مقامتها على الألبانه ص ١١٠ وما بعدها . كذلك دى بور الأشعرى بالتناقض بناء على مذهبه في التوسط وقد أبطلنا الأشعرى فيبطل بالتالي التناقض .

ويمكننا كذلك أن نعد الأشعرى مؤولاً ، إذ يعد اثباته بلا كيف تأويلاً كما يذهب إلى ذلك د. حموده غرابية كتابته (الأشعرى ص ١٩٩ ، ٢٠٠ في معرض نقده لمذهب ابن تيمية في صفاته تعالى حيث يرى أن اثبات الصفات كما جاءت في اللغة وكما تطلق على الأعد تشبيهاً وتجسياً ، وأن اثباتها بلا ممانلة أو تكييف يعد تأويلاً لا حقيقة اليد مثلاً في اللغة هي الجارحة الباطشة .

والنفاه لصفاته تعالى السمعية لا اعتقادنا بأن آراءها هي عمدة ما قيل في هذا الموضوع ، إذ لم تخرج آراء أسلافهم من المثبتين والنفاه عن ما قدموه ولم ولم تزد وضوحا ودقة .

إذ الأشاعرة المتقدمين كالأشعرى والباقلاني لم يختلف منهم في ذلك عن ما قدمه ابن تيمية ، على اعتبار أن الظاهرية كأبن تيمية وغيره إنما استمدوا مذهبهم أساسا من أهل السنة كأبن حنبل ، والذي جرى على مذهب الأشاعرة المتقدمين ومن تلامهم وتسموا باسمهم^(١) ، هذا وإن كان البعض يرى أن الأشاعرة إنما خالفوا مذهب أهل السنة في كثير من الآراء^(٢) .

أما الأشعرى فلم يختلف في هذا الموضوع .. كما سبق .. عن مذهب أهل السنة والذين توقفوا بشأن المتشابهات فأثبتوها بلا كيف^(٣) . حيث نراه يذهب في « الإبانة » إلى إستواء الإستواء والنزول والمجىء . والانتقال والقرب والخروج له تعالى بلا كيف ، إذ يقول : ﴿ وأن الله تعالى إستوى على العرش على الوجه الذى قاله ، وبالمعنى الذى أراده ، استواء منزلها عن الماسة والإستقرار والتمكن والحلول والانتقال ، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته وهو فوق العرش وفوق كل شىء فوقية لا تزیده قربا إلى العرش والسماء . كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى ، وهو مع ذلك

١ - الشهرستاني . الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٣ .

٢ - أحمد صبیحی ، فی علم الکلام ، ج ١ ، ص ٥٦٣ .

٣ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٤ .

قريب من كل موجود وهو أقرب للعبد من جبل الوريد وأنه يجيء يوم القيامة كما قال « وجاء ربك والملك صفا صفا » (١) وأنه مقرب من عباده كيف شاء « بلا كيف » كما قال « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (٢) وكما قال « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » (٣) ﴿ (٤) .

كذلك يثبت الأشعري له تعالى الجهة إذ يقول : ﴿ فلسموات فوق العرش ، فلما كان العرش فوق السموات قال ﴿ أأمتتم من في السماء ﴾ (٥) لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات ، وهو لا يعنى جميع السموات وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السموات ﴾ (٦) . وهكذا يثبت الأشعري الجهة له تعالى متفقا في ذلك مع ما ذهب إليه ابن رشد من إثباته الجهة له تعالى والذي تابعه في رأيه هذا ابن تيمية . وقد اتهمه ... أى الأشعري ... لذلك د. محمود قاسم باصطناع مذهب المجسمة ، فذهب إلى أن الأشعري إنما أثبت رؤيته تعالى لإثباته الجهة شأنه في ذلك شأن المشبه والمجسمة والكرامية (٧) .

١ - سورة الفجر ، آية ٢٢ .

٢ - سورة ق ، آية ١٦ .

٣ - سورة النجم ، آية ٩٠٨ .

٤ - الأشعري ، الإبانة ، ص ٢١ ، ٣٠ ، وأيضا ، مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٢٨٥ .

٥ - سورة الملك ، آية ١٦ .

٦ - الأشعري ، الإبانة ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

٧ - محمود قاسم ، مقدمة مناهج الأدلة لأبن رشد ، ص ٨٤ .

ويمكننا رد هذا الإتهام عن الأشعري بأن نقول بأنه قد نفى عنه تعالى الجهة في نص آخر له ، إذ ذهب إلى نفي الحركة والسكون عنه تعالى ، مما يترتب عليه نفي الجهة ، إذ السكون هو السكون في المكان . والمكان لا بد أن يكون في جهة كذلك الحركة هي الانتقال والانتقال لا بد أن يكون إلى جهة من الجهات الست ، والجهات حادثة بحدوث الانسان (١) ، فلو كان في جهة لزم حدوثه بحدوث الجهة أو لزم قيام الجهة بقدمه وهو محال في حقه تعالى .

يقول الأشعري : « وأما الحركة والسكون والكلام فيها ، فأصلها موجود في القرآن وها يدلان على التوحيد وكذلك الاجتماع والافتراق . إذ أنه تعالى قد قال مخبرا عن خليله إبراهيم عليه السلام في قصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكهما من مكان إلى مكان ، ما دل على أن ربه عز وجل لا يجوز عليه شيء من ذلك ، وأن من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس باله » (٢) .

هكذا نقول إن الأشعري وإن أثبت إستواءه تعالى على العرش فوق السموات ، إلا أنه لم يقصد به استواء ماديا تنسوسا بالتالي ينفي عنه ذلك إثباته للجهة ، وبذلك فانه لا يمكننا أن نعهده بحسب بوجه من الوجوه لإثباته استوائه تعالى بلا كيف ، دون مماسة ولا ملاقاه ولا محاذاه كما ذهب إلى

١ ... الغزالي ، قواعد العقائد ، الرسالة القدسية ، ص ٨٠ .

٢ — الأشعري ، استحسان الخوض في علم الكلام ، ٨٩ ، وأيضا :

اللمع للأشعري : ص ٢٠ .

ذلك المجسمة من الكرامية ومشبهة الذات (١) ، وأيضاً ابن تيمية كما يعتبره الكوثري إذ يقول : « ومذهب ابن تيمية في الاعتقاد على لفه ودورانه وجريه على مراحل ، خليط من مذهب ابن كرام والبرهاري بنوع من الفيلسوف بفلسفة ابن ملكا اليهودي ، وليس لتشغيبه حظ أصلاً من مذهب السلف الصالح إذ أين الخوض من التنزيه مع التفويض » (٢) .

قلنا أن الأشعري ثبت له تعالى إستواء بلا كيف ، يقول البغدادي : « إن استوائه على العرش فعل أحدثه في العرش اسماء استواء ، كما أحدث في بنيان قديم فعلاً سماه إتيانا ولم يكن ذلك نزولاً ولا حركة . وهذا قول أبي حسن الأشعري » (٣) وعليه نقول أن الأشعري وإن استعان بأحاديث النزول ، فلم يكن الإستواء عنده نزولاً ولا حركة وإلا كان الباري تعالى جسماً يجوز عليه الحركة والانتقال ، إنما المسألة تعود إلى أن الكتاب يصرح باستوائه على العرش . وعليه فلا معنى لقول المعتزلة بأن الإستواء هو الإستيلاء ففي ذلك تأويل للآية وإنكار للاستواء .

١ - الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٢٨٤ ، وأيضاً :
التبصير في الدين للأسفراييني ص ١٠٠ . وأيضاً الفرق بين الفرق للبغدادي ، ص ٢٠٠ ، وأيضاً الملل والنحل للشهرستاني ، ج ١ ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

٢ - الكوثري . حاشيته على التبصير في الدين للأسفراييني . طبعة الخانجي ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ١٠٠ .

٣ - البغدادي ، أصول الدين ، نشرة استانبول ، مطبعة الدقي ، القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ ، ١٩٢٨ م ، ص ١١٣ .

ننتهى من ذلك فنقول أن الأشعري قد أثبت له تعالى استواء له معنى خاص لا يجوز إنكاره وهو بذلك يعد متابعا لمذهب أهل الساف في اثبات الإستواء بلا كيف . وبذلك يتضح لنا أن إتهام الأشعري بالتجسيم إنما هو إتهام لصق به من أعدائه (١) .

فإذا تركنا الأشعري متلمسين المذهب الأشعري لدى غيره من الأشاعرة وجدنا الباقلاني يكاد يرت نفس آراء الأشعري في هذا الموضوع ، إذ نراه في معرض تزيهه له تعالى عن كل ما يدل على الحدوث أو سمات النقص ينفي عنه تعالى الجهة وما يقتضيها من الإستواء والإنتقال والنزول والتحول والقيام والقعود (٢) .

والباقلاني وإن نفي عنه تعالى الجهة فإنه في نفس الوقت يثبت الإستواء على العرش بلا كيف — تماما كما ذهب إلى ذلك من قبل الأشعري ، فنفي عنه تعالى الجهة وأثبت له استواء بلا كيف — أى أنه استواء لا يشبهه

١ - نود أن نشير في هذا المقام إلى رأى يؤيد ما أثبتناه سابقا ، ذهب إليه د. أحمد صبحي في كتابه « علم الكلام » ج ١ ص ٤٧٠ إذ يقول : لا نستطيع أن نقرر أن الأشعري قد ألزم بصدد الآيات الخبرية موقفا وسطا بين العقل والنقل ، فقد شن حملته على التأويلات المجازية للمعتزلة ، دون التشبيهات الصارخة المجسمة ، حقيقة أنه لا يمكن أن يعد مجسما أو مشبها بعد أن أعلن عبارته « بلا كيف » عقب كل اثبات لصفه خبرية ، حتى سمي هو ومن اتبعه في ذلك بـ « البلاكنة » ولكنه مع ذلك قد هاجم المعتزلة لصالح الحنابلة .

٢ - الباقلاني ، رسالة الحرة .. ص ٣٦ .

استواء المخلوتين ، وإلا كان محتاجا إلى الجلوس والقفود على العرش وهذا يستلزم التجول والانتقال وهي إمارات الحدوث (١) .

ويرى الباقلاني أن العرش محدث وأن العرش بالرحمن استوى إذ يقول : « ولا يجوز أن يكون معنى استوائه تعالى على العرش هو استيلاء ، عليه ، لأن الإستيلاء هو القدرة والقهر ، والله تعالى لم يزل قادرا قاهرا عزيزا مقتدرا . رقبته تعالى ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ يقتضى استنتاج هذا الوصف بعد أن لم يكن » (٢) كذلك ينفي الباقلاني أن يكون الإستواء على بمعنى الحلول فيه ، إذ الحلول يقتضى الماسة من خواص الأجسام (٣) .

وإنطلاقا من ذلك ينفي الباقلاني كونه تعالى في كل مكان ردا بذلك على المعتزلة . إذ أثبتوا كونه تعالى في كل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تدبيره في كل مكان ، وهم جمهور المعتزلة كأبوا الهذيل والجعفران والاسكافي وعبد الوهاب الجبائي . كما ذهب بعضهم إلى أن الباري تعالى لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه ، وهو قول الفوطي وعباد بن سليمان وغيرهم من المعتزلة (٤) . - فيرى الباقلاني أنه لو كان تعالى في كل

١ - المصدر السابق : ص ٣٧ ، ٣٨

٢ - الباقلاني ، التمهيد - تحقيق الأب مكارثي اليسوعي - طبعة بيروت سنة ١٣٧٧ هـ - ص ٢٦٢ .

٣ - الباقلاني : التمهيد - تحقيق الخضيرى وابو ريده - طبعة القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ - ص ٨٨ .

٤ - الأشعري : مقالات الاسلاميين - ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٨٦ ، وأيضا : الفصل في الملل والنحل لأبن حزم - ص ٩٦ .

مكان لوجب أن يزيد بزيادة الاماكن وينقص بنقصانها ويعدم بعدمها ،
ولوجب أن نتجه إليه نحو الارض وإلى وراء ظهورنا وعن إيماننا وثمانلنا
بالدعاء (١) .

وأما قوله تعالى ﴿ وهو الذى فى السماء إله وفى الارض إله ﴾ (٢)
فإنما يدل على أنه معبود فى السماء والارض دون أن يعنى أنه موجود أو
حال فى الارض (٣) .

فاذا خصنا أدلة الباقلانى فى نفيه كونه تعالى فى كل مكان وجدناها
نفس أدلة الاشعرى فى مسألة الإستواء والى استقائها الاخير من ابن حنبل
وأهل السنة . فالاشعرى ينفى أن يكون الإستواء هو الإستيلاء ، رداً بذلك
المعتزلة والجهمية والذين أولوا الإستواء بمعنى الإستيلاء والقدرة ، وهو
ذلك يرى أن الإستيلاء عام فى كل الاشياء أما الإستواء فيخص العرش
وحده « فلو كان مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو تعالى مسئول عن
الاشياء كلها ، لكان مستويا على العرش وعلى الارض وعلى السماء وغيرها
لأنه قادر على الاشياء مسئول عليها . وعليه لم يجوز أن يكون الإستواء على
العرش الإستيلاء الذى هو عام الاشياء كلها ، ووجب أن يكون معنى
الإستواء يختص بالعرش دون الاشياء كلها » (٤) .

١ .. الباقلانى التمهيد .. ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

٢ ... سورة الزخرف : آية ٨٤ .

٣ ... الباقلانى التمهيد .. ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

٤ - الاشعرى : الإبانة ، ص ١٠٩ .

وهكذا نجد تشابها واضحا بين المذهبين بل أن الباقلاني يكاد يردد نفس ما قاله الأشعري حيث يقول : « وهو تعالى مستو على عرشه ومستول على جميع خلقه كما قال « الرحمن على العرش استوى » (١) بغير مماسة ولا مجاوره ، وأنه في السماء إله وفي الأرض إله كما أخبر بذلك » (٢) ويمضى الباقلاني متابعا في ذلك الأشعري ومذهبه المستقي من الحنابلة في اثبات الإستبراء محتجا بأدلة نقلية من الكتاب والسنة وكحديث النزول الشهير ، ويردد على المعتزلة والجهمية في حججهم التي تثبت كونه تعالى في كل مكان مأولا بالنصوص الدالة على ذلك بما يتفق ودواعي مذهبه في نفى الجهة والمكانية وكونه تعالى في كل مكان . فيذهب إلى أن آيات « اللعينة » ليست إلا للدلالة على الحفظ والتأييد (٣) مثل قوله تعالى « ان الله مع الذين اتقوا » (٤) وقوله « اننى معكم اسمع وارى » (٥) ، كما ذهب إلى أن آيات النزول والمجيء والإتيان إنما تفهم كما وردت دون تأويل (٦) .

نلاحظ فيما سبق أن الباقلاني لا يفارق الحنابلة وبالتالى الأشعري فيما

١ - سورة طه : آية ٥ .

٢ - الباقلاني : رسالة الحرة - ص ٢٢ .

٣ - الباقلاني : التمهيد ، طبعة بيروت ، ص ٢٦١ ، ٢٦٢ .

٤ - سورة النحل : آية ١٢٨ .

٥ - سورة طه : آية ٤٦ .

٦ - الباقلاني : التمهيد ، طبعة بيروت ، ص ٢٦٢ .

ذهبوا إليه في هذا الموضوع ، اذ هو يذكر نفس أدلتهم العقلية والعقلية بل ويشير الالزامات التي أثارها ابن حنبل على الجهمية ، وان أضاف إلى ذلك (١) . كما ذهب أيضا إلى النكار حلول اللاهوت أو الكلمة في الناسوت - والذي أثبتته اليعاقبة من المسيحيين - نراه يذهب أيضا إلى النكار حلول الباري في السماء أو العرش ، فهو ينكر الكيف أو الهيئة التي تكون فيها الذات الالهية في السماء علي نفس هيئة حلول اللاهوت أو الناسوت لدى المسيحيين (٢) .

نخرج من إستعرض منهج الباقلاني السابق ، إلى أنه وأن اعتبره الكثير من المؤرخين والمفكرين المؤسس الحقيقي للمذهب الأشعري بما أدخله في هذا المذهب من تطوير (٣) ، إلا أنه لم يقدم لنا في هذا المقام - مقام تزييه تعالى عن الجهة - جديدا بل كانت آراؤه مجرد اصداد لآراء الحنابلة والأشعري (٤) .

١ - أحمد صبحي : في علم الكلام - ج ١ - ص ٥١١

٢ - الباقلاني : التمهيد .. طبعة القاهرة .. ص ٨٨

٣ - ابن خلدون : المقدمة - تحقيق د. عبد الواحد وافي - ج ٣ - ص

٨١ ، وأيضاً : أحمد صبحي : في علم الكلام .. ج ١ - ص ٤٣٨ ، ٤٩٩ .

٤ - نود أن نشير في هذا المقام إلى رأى مخالف لما ارتأيناه ذكره

د. أحمد صبحي في كتابه (في علم الكلام) ص ٥١٢ اذ يقول : ذهب الباقلاني في المكانية مذهبا أبعد مما ذهب إليه الأشعري ، تبنى في ذلك موقف المقاتلية والحنابلة . ونحن نرد عاياه في ذلك فنقول أنه إذا كان الباقلاني قد ==

فإذا إنتقلنا من الباقلاني إلى الجويني ، وجدنا مذهبا في تفرجه تعالى عن الجهة بتشابهه إلى حد كبير مع من سبقوه . وان كان الجويني قد ذهب إلى نفس صفاته تعالى الخيرية ، إذ كان أول من اشتهر عنه نفى الصفات وقد أول صفاته تعالى الخيرية بمعنى يليق بذاته تعالى . وقد أوضحنا فيما يتعلق بصفاته تعالى الخيرية والتي تثبت له تعالى اليد والعين ونحوها وبالتالى الجسمية، والتي كانت مدخلا للتشبيه والتجسيم ، كيف نقاها الجويني وأولها بمعان تليق بذاته تعالى لذلك نراه يسلك نفس المسلك فيما يتعلق بالصفات السمعية التي تثبت ظاهرها له تعالى الجهة ، كالنزول والخروج والانيات والمجيء والاستقرار على العرش وغير ذلك مما يستلزم كونه تعالى متجيزا محدثا .

لذلك يذهب الجويني إلى أن مما يستحيل اتصاف البارئ تعالى به كونه جوهرًا متجيزًا ، إذ أنه سبحانه تعالى عن التحيز والاختصاص بالجهات . وهو في ذلك يرد على الكرامية والخشوية والذين ذهبوا إلى أنه تعالى انما

= تبني مذهب الختابة في هذا الموضوع مخالفًا بذلك الأشعري أو مختلفًا عنه ، فان الأشعري قد تبني مذهب الختابة هو الآخر وقد نقل البلاقلاني عنه ، مذهبه نقلا كاملا وأن أضاف إليه ، الا أن تلك ضافة لم تغير في المذهب الاصلى رهو مذهب الختابة . وقد أوضحنا فيما سبق أن أدلة الأشعري في هذا الموضوع هى نفس أدلة الختابة من أهل السنة .

ويبدو لنا أن ذهاب د. صبحى إلى هذا الرأى ناجم عن رأيه الذى أورده نفس المؤلف وهو أن الاشاعرة وان تسموا باسم أهل السنة فقد تسموا به في الظاهر فقط إذ مذهبهم إنما يخالف أهل السنة في كثير من الآراء . (ص ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٥٦٣) .

يختص بجهة الفوق لذلك نراه يرد عليهم بأن الاختصاص بالجهة يتطلب المحاذاة والمماسمة وما جاز عليه مماسة الاجسام أو محاذاتها كان حادثا ، اذ أن سبيل التدليل على حدث الجواهر قبولها المماسمة والمباينة (١) .

ويرد الجويني كذلك على الكرامية (٢) ، والذين احتجوا في إثباتهم الجهة بقيامه تعالى بنفسه مما يستلزم التحييز (٣) ، فيذهب إلى أن معنى قيامه تعالى بنفسه هو عدم افتقاره إلى محل يحله أو مكان يقبله . والدليل على ذلك ، أنه لو حل محلا وأفترق وجوده إليه ، لكان المحل قديما ولكان ذو صفة له ، اذ أن كل محل موصوف لما قام به ، والصفة يستحيل أن تتصف بالاحكام التي توجبها المعاني (٤) ، كذلك فانه تعالى لو كان مختصا بجهة فان ذلك لا يخلو ، إما أن يكون اختص بجهة لكون خصمه ، أو اختص بها لذاته . فان كان اختص بها لذاته فان ذلك يقدر في إثبات الاكوان ، اذ أنه لو جاز إختصاص المتحييز بجهة من غير كون يخصصه بها كان ذلك في كل متحييز وهو باطل . وان كان تعالى مختصا بجهة لكون خصمه بها ، فان ذلك الكون لا يخلو من أن يكون قديما أو حديثا .

١ - الجويني : الارشاد - ص ٣٩ ، ٤٠

٢ - الطرسى : شرح المحصل للرازي - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - المكتبة الحسينية - القاهرة - بدون تاريخ - ص ١٥٧ ، ١٥٨

٣ - المكلاتي : لباب العقول - ص ١٧٥

٤ - الجويني : الارشاد - ص ٣٣ ، ٣٤ ، وأيضا المواضع اللاحقة

فان كان حادثا ، لزم منه الحكم لحادث ما قام به ، لان المتحيز القابل للأكوان الحادثة لا ينفك عنها ، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث (١) . وان كان هذا الكون قديما ، فهو باطل ، لان السكون يهائل الحركة ، والحركة إلى الجهة حادثة فليكن مماثلها والا فيلزم من ذلك إثبات قديم وحادث متماثلين (٢)

كذلك يذهب الجوينى فى دلائل آخر على تنزيهه تعالى عن الجهة ، أنه لو كان تعالى مختصا بجهة لكان متحيزا وكل متحيز قابل للملاقاة الجواهر ومفارقتها ، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها ، وما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث كالجواهر ، ولما ثبت تقدسه تعالى عن التحيز والاختصاص بالجهات فيترتب عليه بالضرورة تعاليه عن الاختصاص بالمكان (٣) .

والجوينى وان كان يؤيد سابقه من الاشاعرة فى تفهيم الجهة عند تعالى بل ويصطنع نفس طريقهم فى ذلك أحيانا ، الا أنه ينتقد طريقهم فى التلليل على نفي الجهة ، اذ نفوها باستخدامهم دليل جواز التخصيص بـ محيز ، حيث ذهبوا إلى أن القديم لو كان مختصا بجهة لوجب أن يكون إختصاصه بها

١ - الجوينى : الشامل .. ص ١٦٥

٢ - المصدر السابق : ص ١٧٥

٣ - الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة .. تحقيق د. فوقية حسين - مراجعه د. محمود الخضيرى .. المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر .. القاهرة سنة ١٦٥٠ .. ص ٩٤ ، ٩٥

دون سائرهما من الجهات جائرا مفتقرا إلى مخصص ، اذ الجهات متساوية الأحكام في حكم جواز الإختصاص بها ، فليس تقدير التحيز ببعضها أولى من تقدير التحيز بسائرها ، واذ أثبت جواز الإختصاص ثبت حدونه ، فان كل جائز حادث . ويرى الجويني أن هذا القول انما يجر إلى تجويز قيام الأكوان الحادثة بذات الرب سبحانه وتعالى (١) .

ويتعرض الجويني لموضوع استوائه تعالى على العرش ، ويؤول الآية الواردة في إثبات الاستواء على أن المراد بها القهر والاستيلاء ، ويرى أن فائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية فنص عليه تعالى تنبيها بذكره على مادونه (٢) . وهو يستند إلى الافة في تفسير الاستواء بالقهر والاستيلاء ، فيجد في قول العرب استوى فلان على الممالك - إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب - دليلا قويا يؤيد ، فيما ذهب إليه . ولكنه يعود إلى موافقة شيخه الاشعري على أن المراد بالاستواء فعل فعله الله بالعرش (٣) اذ يقول : « ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الاله إلى أمر بالعرش » (٤)

١ - الجويني : الشامل - ٢٦٥

٢ - الجويني : الارشاد - ص ٤٠ ، وأيضا : لمع الأدلة للجويني - ص ٩٥ .

٣ - ابن عساكر تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام الاشعري - تعليق زاهد الكوثري - نشرة القدسي - مطبعة التوفيق - دمشق سنة ١٣٤٧ هـ - ص ١٥٠

٤ - الجويني : الارشاد - ص ٤١

وأما حديث النزول المشهور والذي استدل به من قبل كل من الأشعرى والباقلاني على إثبات استوائه تعالى وأنه ليس في كل مكان ^(١) رداً على المعتزلة القائلين بذلك ، فقد أوله الجويني بناء على نفيه الجهة عنه تعالى ونفى استوائه على العرش ، فهو يرى أن حمل النزول في الحديث على التحول والانتقال ، وهي صفات الأجسام ، يؤدي إلى طرفي نقيض وهما ، الحكم بحدوث الاله ، والثاني هو القدح في الدليل على حدوث الأجسام .

لذلك يرى الجويني حمل النزول ، وإن كان مضافاً إليه تعالى ، على نزول الملائكة المقربين . وقد استدل على تأويله الحديث : **بآيات يمكن حذف المضاف فيها وإقامة المضاف إليه مقامه تخصيصاً مثل قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله)** ^(٢) ، فيكون تأويلها إنما جزاء الذين يحاربون أولياء الله . ويرى الجويني كذلك أنه من الممكن تأويل النزول بمعنى اسباغ النعمة ، أو على معنى النزول عن الدرجة تواضعاً وتلطفاً بالعباد وتكرماً بهم رغم شرورهم . وهو يرى أن الدليل على أن النزول في الحديث ليس من شروط الانتقال هو اعلاقه مضافاً إلى القرآن .

كذلك ذهب إلى تأويل مجيئه تعالى في الآية ﴿ وجاء ربك والملك صففاً صففاً ﴾ ^(٣) وكذلك قوله ﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم

١ - الأشعرى : الإبانة - ص ٢ ١ ، وأيضاً الباقلاني : التمهيد - طبعه

بيروت - ص ٢٦١ ، ٢٦٢

٢ - سورة المائدة : آية ٣٣

٣ - سورة الفجر : آية ١٢

الله (١) بأن المعنى بالمجىء في الآية الانتقال والزوال ، بل المعنى بـ ﴿ جاء ربك ﴾ جاء أمر ربك (٢) .

من استعراضنا السابق لمذهب الجوينى في تنزيهه له تعالى عن الجهة يتبين لنا أنه قد اتفق مع أئمتته من الأشاعرة بل وردد نفس أدلتهم فيما يتعلق بالتنزيه عن الجهة وإن كان انتقدهم في بعض المواضع (٣) ، إلا أنه قد خالفهم بصد صفاته تعالى الخيرية المتعلقة بالجهة كالاستواء والنزول وغيرها ، حيث أثبت لها أولون بلا كيف ، بينما نفاه الجوينى مؤولا لها بمعان تليق بذاته تعالى مقتربا في ذلك من المعتزلة (٤) .

فاذا انتقلنا من الجوينى إلى البغدادى وجدنا لديه نفس المذهب الذى وجدناه لدى الجوينى ، إذ نراه متفقا مع سابقيه من الأشاعرة كالاشعرى والباقلاني فيما يتعلق بتنزيهه تعالى عن الجهة ، مخالفًا لهم بشأن صفاته تعالى الخيرية التى تقتضيها الجهة كالاستواء وغيره . يقول البغدادى نافية الجهة عنه تعالى : « والصانع قيوم بذاته لا يفتقر إلى محل يحل له ولا نهاية خلافا لما يدعيه المجسمة فى تناهى الاله اذ يأس عرشه » (٥) .

وقد خالف البغدادى أئمتته السابقين - كما ذكرنا - بشأن صفاته تعالى

١ - سورة البقرة آية ٢١

٢ - الجوينى . الارشاد .. ص ١٥٩ ، ١٦٠

٣ - الجوينى : الشامل .. ص ٣٦٥

٤ - الأشعرى : مقالات الاسلاميين .. ص ٢٨٥

٥ - البغدادى : أصول الدين .. ص ٩

الخبرية التي تتعلق بالجهة كالاستواء وغيره ، مقربا في ذلك من المعتزلة ، وإن أبطل تأويلهم الاستواء في قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ بمعنى الاستيلاء ، إذ أوله بمعنى الملك ، بمعنى أنه تعالى استوى على الملك ، ثم نجده يذكر آراء أصحابه في صفة الاستواء مبتعدا عنهم ، فمالك وفقهاء المدينة يذهبون إلى أن الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ، والأشعري يرى أنه فعل أحدثه تعالى في العرش سماه استواء ، والقلانس وابن سعيد أنه فوق العرش بلا تماس (١) .

والكنا نرى البغدادى في موضع آخر يذكر عقيدة الأشاعرة على أنها عقيدة أهل السنة موافقا لهم فيما ذهبوا إليه إذ يقول « وأجمعوا على أنه لا يحويه مكان ، ولا يجرى عليه زمان على خلاف ما قال به المشامية والكرامية أنه تماس للعرش . وقد قال أمير المؤمنين على (ر) ان الله تعالى خلق العرش اظهارا لقدرته ، لا مكافا لذاته ، وقال أيضا قد كان ولا مكان ، وهو الآن على ما كان » (٢) ومن المقطوع بانياته أن الأشاعرة قد أخذوا عن مذهب أهل السنة من السلف وهم أئمة الحديث والفقهاء كابن حنبل ومالك وأصلهم مذهب الصحابة والتابعين (٣) .

فاذا انتقلنا إلى الاسفرايينى وجدناه يردد نفس آراء أئمة السابقين

١ - المصدر السابق : ص ١١٣

٢ - البغدادى : الفرق بين الفرق .. تحقيق طه عبدالرؤوف سعد .. مؤسسة الحلبي .. القاهرة - بدون تاريخ .. ص ٢٠٠

٣ - أحمد صبحى : في علم الكلام .. ص ٥٦٣

كلاشعري والباقلاني فيما يتعلق بتزييه تعالى عن الجهة (١) ، وان خالفهم فيما يختص بآبائهم صفة الاستواء . له تعالى ، ونقيهم كونه تعالى في كل مكان متابعا في ذلك المعتزلة . اذ يقول في معرض نفيه الاستواء عنه تعالى مصطنعا في ذلك رأى أبي اسحق هل يجوز أن يقال الله سبحانه وتعالى على العرش وأن العرش مكان له ؟ فقال : لا ، وأخرج يديه ووضع احدي كفيه على الأخرى وقال : كونه الشيء على الشيء خصه ، وكل مخصوص ينتاهي ، والمنتاهي لا يكون إلها ، لأنه يقتضى مخصصا ومنتهيا وذلك علم الحدوث (٢) .

وقد خالف الاسفرايينى الأشاعرة كذلك وأثبت كونه تعالى في كل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان موافقا في ذلك المعتزلة ، اذ يرى أن الصانع لا يكون مصنوعا ولا محدودا ولا مخصصا وأن أصل ذلك في كتابه تعالى في قوله ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ﴾ (٣) مع قوله ﴿ فأتى الله بنيانهم من القواعد ﴾ (٤) ومع قوله ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (٥) ، وأنه لو كان مخصصا بحد ونهاية وجمله ، لم يجوز أن يكون

١ - الاسفرايينى : التبصير في الدين - نشرة الكوثرى - ص ١٤٢ ،

٤٣ ، ١٤٤

٢ - المصدر السابق : ص ١٠٠

٣ - سورة المجادلة : آية ٧

٤ - سورة النحل : آية ٢٦

٥ - سورة طه : آية ٥ .

منسوبا إلى أما كن مختلفة متضادة وكان لا يجوز أن يكون مع كل واحد وأن يكون على العرش وأن يأتي بنيان قوم سلط عليهم الهلاك . فجاء من الجمع بين هذه الآيات تحقيق القول بنفى الحد والنهاية ، واستحالة كونه تعالى مخصوصا بجهة من الجهات (١) .

وقد استخدم الاسفرايينى أيضا هذا الدليل كقدمة لنفى استوائه تعالى على العرش وتأويله بمعنى يليق بذاته تعالى اذ يقول : « وفي الجمع بين هذه الآيات دليل على أن معنى قوله ﴿ ما يكون من نجوي ثلاثة الا هو رابعهم ﴾ انها هو بمعنى العالم بأسرارهم . ومعنى قوله (فأتى الله بنيانهم من القواعد) أى خلق في بنيان القوم معنى من زلزاله ورجف يكون سبب خرابه . وأن معنى قوله (الرحمن على العرش استوي) أى قصد إلى خلق العرش ، كما قال (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) (١) ويكون معنى (على) فى هذا الموضع بمعنى (الى) ، أو يكون العرش فى هذه الآية بمنزلة المملكة ، كما يقال : مثل عرش فلان . وقد روى فى الخبر أن النبى (ﷺ) ما يحقق به المعنى الذى يمتنا على هذه الظواهر . وذلك أنه قال : (كان ملك يجىء من السماء وآخر من الأرض السابعة فقال كل واحد منها لصاحبه : من أين تجىء ؟ قال من عند الله) . ولو كان له حد ونهاية استحال كونه فى جهتين مختلفتين ، فتقرر به استحالة الحد والنهاية ، وأن جملة الملوكوت تحت سلطانه وعمله وقدرته ، (٢) .

١ - الاسفرايينى : التبصير فى الدين .. ص ١٤٠

٢ - سورة فصلت : آية ١١

٣ - الاسفرايينى : التبصير فى الدين ص ١٤٠

نتنقل بعد ذلك الى الغزالي حيث نراه يسلك في موضوع تزييه تعالى عن الجهة نفس مسلك سابقه من الأشاعرة - وخصوصا الجوينى - حيث يذهب إلى أنه تعالى ليس بممتيز . إذ أن التحيز من أخص أوصاف الجواهر والجواهر حادثة والبارى تعالى قديم . ولأنه لو كان تعالى مختصا بحيز فلا يخلو أن يكون ساكنا فيه أو متحركا عنه والحركة والسكون حادثين . وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

وبرى الغزالي أن البارى تعالى ليس فى جهة من الجهات الست ، وإنما الجهات تختص بالجواهر والأعراض ، ولأن الحيز يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر ممتيز . والبارى تعالى ليس بجوهر ولا عرض فيستحيل أن يكون فى جهة (١) .

والعرض يقال أنه بجهة بطريق التبعية للجوهر لأنه يحل بالجوهر . كذلك يستدل الغزالي بحدوث الجهات على تزييه له تعالى عن الجهة ، فيذهب إلى أنه تعالى منزّه عن الاختصاص بالجهات ، إذ الجهات حادثة بحدوث الإنسان لأن اليمين ما كان عن يمينه ، واليسار ما كان عن يساره ، والفوق ما كان فوق رأسه ، والتحت ما كان تحت قدميه ، والقدام هو الجهة التى يتقدم إليها بالحركة ، والخلف هو ما يقابله ولو كان الإنسان مستديرا كالكرة ، لما كان لهذه الجهات وجود البتة (٢) .

١ - الغزالي : احياء علوم الدين - ج ١ - الرسالة القدسية - دار الشعب القاهرة .. بدون تاريخ - ص ٨٠ .
٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

وينفى الغزالي — مخالفاً في ذلك الأشعرى والباقلاني^(١) — اختصاص
البارى بجهة فوق مع أنها أشرف الجهات « لأنه لو كان فوق العالم لكان
محاذياً له ، وكل محاذ لجسم ، فإما أن يكون مثله ، أو أصغر منه ، أو أكبر ،
وكل ذلك تقدير محوج بالضرورة إلى مقدر ويتعالى عنه الخالق
المدير »^(٢) . وهو لذلك يتأول الأخبار الواردة في رفع الأيدي إلى السماء
تدعوا ربها ، وكذلك يؤول قول الجارية لرسول الله ﷺ أن الله في
السماء ، بأن المراد هو تعظيم الرب باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان ،
والجوارح تتبع القلب في الاعتقاد ولا يمكنها الإشارة إلا إلى
الجهات^(٣) .

كذلك ذهب الغزالي إلى تأويل بعض أسمائه تعالى الحسنى مثل « العلى »
و (المتعالى) بمعنى يليق بتزيهه تعالى عن الجهة . إذ يرى أن « العلى » هو
الذى لارتبة فوق رتبته وجميع المراتب منخطة عنه « والعلى مشتق من
العلو ، وذلك إما في درجات محسوسة ، وإما في الرتب المعقولة للموجودات
المرتبة نوعاً من الترتيب العقلى . فكل ماله الفوقية في المكان فله العلو المكاني ،

١ — الأشعرى الابانه — ص ١١٣ ، ١١٩ ، وأيضا : التمهيد
للباقلاني — طبعة بيروت — ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

٢ — الغزالي : الرسالة القدسية — ص ٨٠ .

٣ — الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد — طبعة الجندى — بدون

وكل ما له الفوقية في الرتبة ، فله العلو في الرتبة » (١) .

وبنكر الغزالي أن يكون الإستواء على العرش بمعنى الإستقرار ، لأنه لا يستقر على الجسم إلا الجسم ولا يحل فيه إلا عرض . وهولذلك يثبت استواءه بليق بذاته تعالى مع عدم الخوض في كيفية الإستواء (٢) فيرى أنه يفيد الإستيلاء (٣) كذلك نراه يتناول أحاديث النزول من وجهين « فاما أن يكون في إضافة النزول إليه وأنه مجاز ، وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة . والثاني ، أن لفظ النزول قد يستعمل للتلفظ والتواضع في حق الخلق كما يستعمل للارتفاع والتكبر » (٤)

كذلك يتناول الغزالي سائر الآيات والاحاديث التي يوم ظاهرها اثبات الجهة ولو احقها له تعالى ويصرفها عن معناها الظاهري — الذي قد يختلط على العامة فيفهمون منه تجسيما وتشبيها — إلى معنى يترزه تعالى عن مشابهة المحدثات (٥) ويحمل الغزالي هذه المعاني التي تقدر البارى عن الانصاف بها في الاصل الثانى من الاصول الأربعين — وهو جزء من كتاب جواهر القرآن ، إذ يقول : « ليس بجسم مصور ، ولا جوهر

١ — الغزالي : المقصد الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى — تحقيق د. فضلة شحاده — الشروق ... بيروت .. بدون تاريخ — ص ١١٥ .

٢ — الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد .. ص ٥٢ .

٣ — المصدر السابق : ص ٥٤ ، ٥٥ .

٤ — المصدر السابق : ص ٥٤ ، ٥٥ .

٥ — الغزالي : الجامع العوام عن علم الكلام ، طبعة الجندى ، ص ٦٢ وما بعدها .

شديد منقدر ، وأنه لا يماثل الأجسام ، لافى التقدير ولا فى قبول الإنقسام ،
وايس بجهره ولا تحله الجواهر ، ولا بعرض ولا تحله الأعراض (١) .
ويذكر الغزالي كذلك أنه لا يحده المقدار . ولا تحويه الاقدار ، ولا تحيط
به الجهات ، وأنه مستو على العرش استواء ينزهه عن الماسة والإستقرار ،
وهذا الإستقرار ، لا يتغلب منه حركة وانتقالا ، بل هو على عرشه كما
كان وكما أراد ولا يزال على ما كان عليه .

من استعراضنا السابق لمذهب الغزالي يتضح لنا أن الغزالي لم يأت
بجديد بشأن موضوع تنزيهه تعالى عن الجهة ، حيث كن مجرد مردد لآراء
من سبقوه من الاشاعرة كلالشعري والباقلاني (٢) ، وإن خالفهم فيما يتعلق
بصفاته تعالى الخيرية ، التى تتعلق بالجهة حيث أثبتهم — الاشعري

١ - الغزالي : الاربعين فى أصول الدين - طبعة الكردي - القاهرة
سنة ١٣٤٤ هـ .. ص ٣ ، ٤ ، وأيضاً طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١١٨
عن قراعد العقائد لغزالي . وأيضاً : عقيدة أهل السنة للغزالي .. ج ١ من
احياء علوم الدين .. ص ١٥١ .

٢ - نود الإشارة فى هذا المقام إلى أن الغزالي وإن اتجه إلى تأويل
الآيات التى وردت باثبات صفاته تعالى اخبريه سواء منها ما يثبت له تعالى
الجسمية أو ما يثبت الجهة ، فانه قد حاول توضيق مجال التأويل بالنسبة
للعمامة ، متابعا فى ذلك أئمة من الاشاعرة ومن قبلهم الخنابلة وخصوصا
ابن حنبل . « قانون التأويل » مطبعة الانوار .. القاهرة .. بدون تاريخ ..
ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٩٠ .

والباقلائي رتقاها الغزالي وأولها بمان تليق بتزيهه تعالى عن مشابهة
المحدثات ، متابعاً في ذلك الجويني ومن شابهه مذهبه من الأشاعرة
كلاسناويني والبغدادى .

فإننا تتبعنا مذهب الأشاعرة في ذلك ، في الفترة التي تلت الغزالي ، وجدناه
لم يتغير عن الصورة التي تركها الجويني بحيث يمكن إطلاق هذا الحكم على
جميع مفكرى الأشاعرة الذين تلو الغزالي كالأشعرى والآملى والتفتازانى وغيرهم .

فترى الايجى^(١) يذهب . في معرض تزيهه له تعالى عن الجهة - إلى نفي
الكون في مكان عنه تعالى ، راداً في ذلك على الكرامية الذين أثبتوا له تعالى
ذلك . اذ يرى أنه لو كان في مكان للزم قدم المكان ، وهو محال ، لأنه تعالى
متفرد وحده بالقدم ويلزم من ذلك أيضاً إحتياجه إلى مكانه . كذلك فانه
لو كان البارئ متحيزاً ، فاما أن يكون متحيزاً في بعض الأحياء أو في جميعها ،
ويبطل الأول لأنه لو كان في بعض الأحياء دون البعض لأحتاج في ذلك
الى مخصص يخصصه بتلك الأحياء دون غيرها ، كذلك يبطل الثانى لأنه لو
كان في جميع الأحياء للزم التداخل .

كذلك ينفي الايجى أن يكون تعالى جوهرًا ، اذ يلزم من ذلك ، أنه
اما أن لا ينقسم فيكون جزءاً لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء ، واما أن
ينقسم فيكون جسماً ، والجسم حادث وهو تعالى قديم . كذلك فانه لو كان

١ - الايجى : المواقف في علم الكلام - مكتبة المتنبي - القاهرة - بدون
تاريخ - ص ٢٧٠ وما بعدها .

جنباً لتعين أن يقوم بكل جرء منه فيلزم بذلك تعدد الآلهة^(١). وينفى الایجی عنه تعالی التحیز والا كان مساویا لسائر المتحيزات فيلزم من ذلك ، أما قدم الأجسام أو حدوثه وكلاهما محال ، والزم من ذلك أيضا أن يكون مساویا لسائر المتحيزات في التحیز ومخالفا لها في غيره فيلزم من ذلك التركيب ، وهو سبحانه يتعالی من ذلك .

ويعنى الایجی مبطلا حجج الكرامية في إثبات الجهة له تعالی^(٢) ، فيذهب إلى أنه تعالی موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، كذلك نراه يبطل كونه تعالی متحيزا بناء على ما احتج به الكرامية من أنه قائم بنفسه ، ويذهب إلى أنه تعالی صفات قائمة بذاته وأن معنى القيام التحيز تبعاً^(٣) .

كذلك يذهب الجوينی فيما يتعلق بصفاته تعالی الخيرية الموهمة بالجهة إلى أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينات ، وعليه فاما أن تؤول اجمالا ويفوض تفصيلها إلى الله ، كما ذهب إلى ذلك السلف من أهل السنة — يقصد بذلك متقدمى الأشاعرة كالأشعرى والباقلانی — واما أن تؤول تفصيلا كما ذهب إلى ذلك بعض المتأخرين كالجوينی ، فيؤول الاستواء بمعنى الاستيلاء ، والمجى . بمعنى الأمر ، والصعود بمعنى الرضا وغيرها^(٤) .

ويشابه الایجی في مذهبه — والذي تابع فيه الجوينی —

١ — المصدر السابق : ص ٢٧١

٢ — المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ — المصدر السابق : ص ٢٧٢

٤ — المصدر السابق : ص ٢٧٢ ، ٢٧٣

المكلاّتى (١) ، حيث نراه يذهب إلى نفي الجبهة عنه تعالى بنفس الطريقة المعمودة في مذهب الأشاعرة منذ الجوينى (٢) . إلا أن المكلاّتى قد فاق غيره من الأشاعرة في إستخدامه التأويل للآيات التى يثبت ظاهرها له تعالى الجبهة . فذهب إلى نفي تلك الصفات وأولها بمعان تليق بذاته تعالى وتنزيهه عن الجبهة .

فذهب إلى تأويل الاستواء ، أما بمعنى الاستيلاء ، أو بمعنى قصد الاله الرائد فى العرش . كذلك أول المكلاّتى الصعود بمعنى الرضا والكون فى السماء بمعنى الامر ، حيث يذهب بشأن الآيات التى تثبت كونه تعالى فى السماء إلى أن المقصود بها ليس المكان وإنما علو الدرجة ، وقد استدل على ذلك بآت المعية والقرب ، مؤكداً أن آيات القرب قد وردت أكثر من آيات الفوق (٣) .

١ - ولد المكلاّتى سنة ٥٩٥ هـ ، وتوفى سنة ٦٢٦ هـ . ويعد من الأشاعرة المتأخرين ومنهجه يشابه إلى حد كبير منهج الجوينى الكلامى الفلسفى ، وقد ظلت مؤلفات المكلاّتى غير معروفة للباحثين فترة طويلة إلى أن عثرت د. فوقية حسين على المؤلف الذى بين أيدينا - وبعد من أدق وأوضح المؤلفات التى عالجت موضوعات علم الكلام من الجانب الاشعرى ، حيث قامت بشره وألحقت به تعليقا دقيقا تناولات فيه ظروفي نشأة وحالة علم الكلام فى عصره كما أعدت تصنيفا دقيقا لمؤلفاته .

٢ - المكلاّتى: كتاب لباب العقول فى الرد على الفلاسنة فى علم الاصول -

ص ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥

٣ - المصدر السابق : ص ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩

وينتهى المكلا تى فى تنزيهه له تعالى عن الجهة بقوله : « ان من تصور وجوده مكانيا ، طلب له جهة ما وانحيازاً من العالم ، كما أن من تخيل وجوده زمانيا ، طلب له مدة وبعداً عن العالم بأزمته متناهية أو غير متناهية ، وكلا القولين باطل . فهو الاول والآخر ، اذ ليس وجوده مكانيا ولا زمانيا » (١) ، لذلك نراه يعلى رفع الأيدى بالدعاء إلى جهة الفوق - متابعا فى ذلك الغزالى (٢) - بأن الارزاق انما تكون فى السماء وليس الاله (٣) ، وقد استدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ وفى السماء رزقكم وما توعدون ﴾ (٤) .

١ - المصدر السابق ص ١٧٩

٢ - الغزالى : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ٤٩

٣ - المكلا تى : لباب العقول - ص ١٧٩

٤ - سورة الذاريات : آية ٢٣

٣ - - الرؤية

أولا أثبات الأشاعرة لرؤيته تعالى في الآخرة :

من المسائل التي دار حولها جدال طويل بين المعتزلة ، الأشاعره مسألة رؤيته تعالى ، إذ تتصل المشكلة إتصالا وثيقا بمشكلة خلق القرآن ، فالقائلون بخلق القرآن لزمهم من ذلك نفي الرؤية -- وهم المعتزلة ، والقائلون بقدوم القرآن لزمهم إثبات الرؤية -- وهم الأشاعرة ، إلا أن هؤلاء أثبتوا الرؤية له تعالى في الآخرة لا اندنيا ، خلافا لبعض فرق المجسمه والمشبّهة (١) ، والذين أجاز بعضهم حلوله تعالى في ذات الأشخاص ، بينما أجاز بعضهم رؤيته تعالى في الآخرة من جهة فوق مستويا على عرشه ، أو بلا كيف .

كذلك يرتبط موضوع الرؤية -- رؤيته تعالى في الآخرة -- بموضوع الجهم ، باعتبار أن الرؤية البصريه تستلزم وجود المرئي في جهة معينة من الرائي وهي المقابله ، فلمثبتون الجهم له تعالى والقائلون لها من الأشاعره أثبتوا رؤيته تعالى في الآخرة إستناداً إلى أن المصحح الوجود هو الرؤية (٢) .

١ - الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ١٨٠ ، ١٨١ ، وأيضاً : مقالات الإسلاميين للأشعرى - ج ١ - ص ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، وأيضاً : الفرق بين الفرق للبغدادى - ص ٢٠٢ ، وأيضاً : الفصل في الملل والنحل والأهواء لابن حزم ج ٣ - ص ٢ .

٢ - الأيجي : الموافف في علم الكلام - ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

أما المعتزلة ، فقد تفوا رؤيته تعالى تبعا لتفهم عنه الجهة ، وفسروها بمعنى العلم (١) .

كذلك أعتبر البعض أن رأي كل فرقة من المثبتين الرؤيه والنافين لها إنما يقوم على مذهب كل منهم في موضوع السببيه ، فالقائلين بأن العلاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات ، كالمعتزلة ، تفوا الرؤيه تبعا لذلك ، والقائلين بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات غير ضرورية ، وهم الأشاعرة ، أثبتوا له تعالى الرؤيه (٢) .

فإذا ذهبنا متبعين المذهب في هذا الموضوع لدى الأشاعره ، وجد أن الأشعري : قد أجاز رؤيته تعالى عقلا وأوجبها سمعا ، إذ حاول جاهدا أن يبرهن على جوازها ثم على وقوعها للمؤمنين من العباد في الجنة يوم القيامة . وقد ساق في ذلك أدلة متعددة من حديث وقرآن وبرهان . فقد أجاز الأشعري رؤيته تعالى في الآخرة عقلا . وذهب إلى أن المصحح لها هو الوجود ، والبارئ تعالى موجود ، فيصح إذن أن يرى خلافا للمعدوم « وما يدل على رؤية الله تعالى بالأبصار أنه موجود وجاز أن يريناه الله عز وجل وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم : فلما كان تعالى موجوداً مثبتاً ، كان غير مستحيل أن يريناه نفسه عز وجل » (٣) .

١ - الأشعري : مقالات الإسلاميين - ج ١ - ص ٢٨٩

٢ - ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد أهل المسله - ص ١٧٨ وما بعدها .

٣ - الأشعري : الإبانة - ص ٥١ ، ٥٢ ، وأيضا : المواقف للإيجي - ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

والأشعري في ذلك يحجز رؤية كل موجد - ود كالأصوات واللموسات والطعوم ، ويذهب الى أنه تعالى يجوز أن يخلق فينا رؤيتها ، وانما لا نرى تلك الأشياء لجريان العادة من الله بذلك . ولا تشترط رؤيته تعالى في الآخره اتصال شعاع أرجهه ومقابلة الرائي المرئي ، أو على سبيل انطباع فكل ذلك مستحيل (١)

ولكن ما هي الرؤية عند الأشعري ؟ يقول الشهرستاني معبرا عن رأى الأشعري في ماهية الرؤية أنها قولان : أحدهما أنه علم مخصوص أى يتعلق بالوجود دون العدم ، والثاني أنه ادراك العلم لا يقتضى تأثيرا في المدرك ولا تأثرا عنه (٢) . « وذلك أن الرؤية لا تؤثر في المرئي ، لأن رؤية الرائي تقوم به فاذا كان هكذا أو كانت الرؤية غير مؤثره في المرئي ، لم توجب تشبيها ، ولا انقلابا عن حقيقته ، ولا يستحيل على الله أن يرى عباده المؤمنين نفسه في حياته » (٣) .

ويفرق الأشعري في ذلك بين العلم والرؤية ، فيذهب الى أن معنى أن الرؤية تتعلق بعلم مخصوص ، هو أن العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل أما الرؤية فلا تتعلق إلا بالموجود ولا يجوز تعلقها بالمعدوم ، لأنه يقتضى تعيين المرئي ، والتعيين لا يتحقق في العدم . كذلك العلم لا يستدعى تعيين

١ - الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ١٠٠ .

٢ - المصدر السابق . نفس الصفحة .

٣ - الأشعري : الابانه - ص ٥٥ .

المدرّك والرؤية تستدعى ذلك . أيضا فإن العلم يتعلق بالمعدوم وليس الإدراك كذلك .

وأما كون الإدراك وراء العلم فدليل ذلك أن الأكف لو أحاط علما بما أحاط به البصير فيحصل له كل علم سوى الإدراك . فدل ذلك على أن الإدراك زائد على العلم أو هو وراء العلم .

فإذا كانت المعتزلة تنفي الرؤية البصرية ، ولكنها لا ترى مانعا من أثبات الرؤية القلبية ، أو تفسير الرؤية بمعنى العلم والاحاطة ^(١) ، فقد ذهب الأشعري إلى تجويز رؤيته تعالى عن طريق اثباته رؤية الباري لنفسه واستدل على ذلك بثبوت العلم له تعالى « الدليل على رؤيته تعالى بالأبصار أنه يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائيا ، فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه ، وإذا كان لنفسه رائيا فيجائز أن يرىنا نفسه ، وذلك أن من لم يعلم نفسه لا يعلم الأشياء ، فلما كان تعالى عالما بالأشياء ، كان عالما بنفسه ، كذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء ، فلما كان تعالى رائيا للأشياء ، كان رائيا . لنفسه ، وإذا كان رائيا لها فيجائز أن يرىنا نفسه ، وقد قال تعالى (انني معكم أسمع وأرى) ^(٢) فأخبر أنه يسمع كل منها ويراهما ، ومن زعم أن الله لا يجوز أن يرى بالأبصار ، يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله رائيا ، ولا عالما ، ولا قادرا ، لأن العالم والقادر والرأي جائز أن يرى » ^(٣) .

١ - الأشعري : مقالات الإسلاميين .. ج ١ - ص ٢٨٩ .

٢ - سورة طه : آية ٤٦

٣ - الأشعري : الأبانة .. ص ٥٢ - ٥٣ - ٦٢

ايضا دلائل الاشعرى على جواز رؤيته تعالى عقليا ، بطريق آخر ، اذ يرى أن الرؤية ليست مما يستحيل عليه تعالى « لأن ما لا يجوز أن يوصف به الباري ويستحيل عليه ، فانما لا يجوز لأن في تجويزه اثبات حدثه ، أو اثبات حدث معنى نية ، أو تشبيهه أو تجنيه ، أو قلبه عن حقيقته ، أو تجويزه أو تظليمه أو تكذيبه » (١) .

فليس في جواز الرؤية اثبات شيء من ذلك ، اذ أننا في الشاهد لا نرى المرئي لكونه حادثا والالزام على ذلك رؤية المحدثات جميعا وهو محال . ولأنه لو كان المرئي مرئيا لحدوثه (٢) .

كذلك ليس في الرؤية اثبات حدوث معنى في المرئي اذ الالوان مرئيات ولا يستلزم ذلك حدوث معنى فيها والا لكان ذلك المعنى هو الرؤية نفسها ، فاذا رأينا الميت حدثت فيه الرؤية ، لكان معنى ذلك أن الرؤية جامعت الموت وهو محال ، وإذا رأينا عين الاعمى حدثت فيها الرؤية لكان معنى ذلك أن الرؤية جامعت العمى ، وهو أيضا محال .

أيضا فليس في اثبات جواز الرؤية تشبيهها لله بخالقه ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته ، لإنا نرى السواد والبياض لا يتجانسان ولا يتشابهان بوقوع الرؤية عليهما ولا يتحول واحد منهما عن حقيقته الى حقيقة الآخر . وعليه فليس في جواز الرؤية احتمال قاب الله عن حقيقته (٣) .

١ - الاشعرى : اللمع — طبعة بيروت — ص ٣٢ .

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ - المصدر السابق : ص ٣٢ — ٣٣ .

وإذا كان جائزا أن نرى الظالم ومن ليس بظالم ، والكاذب ومن ليس
بكاذب ، والخالق ومن ليس بخالق . فإنه ليس في جـواز الرؤية جواز
انصاف البارى بشئ من هذه الصفات . ولذلك فالرؤية جائزه عقلا غير
مستحيله .

فاذا اعترض المعتزله على الأشعري بأن هذا الدليل يجرى في اللمس
والذوق والشم لأن في اثباتها ما لا يستلزم محالا من تلك المخالات . فهل
معنى ذلك أن الله يلمس ويذاق ويشم؟ نرى الأشعري يذكر رأيين لأصحابه
في هذه المسألة وهو يقصد بأصحابه هنا أهل السنة فأحد هذين الرأيين
يرى في اثبات اللمس والذوق والشم حدوث معنى في البارى (١) . وثانيهما :
أن البارى قد يحدث فينا ادراكا لللمس والمشموم والمذاق لا يتوقف على
تلك المماساة أو هذا الاتصال . فاللمس ضرب من المماسات . والذوق اتصال
اللسان بالشئ ، والشم اتصال الخيشوم بالمشموم ، والتسميه راجعه اليه
تعالى . فان أمرنا بتسميته بهذه الاسماء فعلنا ، وإن من ذلك امتنعنا (٢) .

والأشعري لم يجوز حدوثا في البارى ، بل أجاز حدوث أدراك منه
فينا دون أن يؤدي الى حدوث معنى في البارى (٣) . وبالتالي فانا نستنتج
أنه إما اختار لنفسه الرأى الثانى دون الاول ، وهو جواز حدوث ادراك
فينا لللمس والمذاق والمشموم لا يتوقف على ما يشترطه اللمس والذوق
والشم من شروط . وهو في ذلك ينفى أن يكون تعالى لامسا أو ذائقا أو

١ .. المصدر السابق ص ٣٣ .

٢ .. المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ .. المصدر السابق : نفس الصفحة .

شاماً بلا كيف ، كما ألزمته بذلك المعتزلة (١) .

وتبعاً لذلك يرى الأشعري أننا إذا كنا في الشاهد نرى المرئي لا يكون
الاجزهاً أو عرضاً محدوداً أو حالاً في محدود ، فكيف تجوز رؤيته تعالى
وهو ليس كذلك « كما لم يجب إذا لم نجد فاعلاً الاجسام ولا شيئاً الا
جوهرها أو عرضاً ، ولا عالماً قادراً حياً الا بعلم وحياه وقدره محدثه . أن
نقضى بذلك على الغائب » (٢) . وإذن فلا شعري يرى أننا لا نرى الجوهر
أو العرض لكونه جوهرراً أو عرضاً ، ولكن الرؤيه عنده حائزه لأن
هذه الأشياء موجودة ، والمصحح لوجود هذه الأقسام من الموجودات هو
الوجود دون صفاتها النفسية (٣) .

١ - المصدر السابق : ص ٣٦ . ويذهب د. أحمد صبحي إلى أن
الأشعري يجب الزامه في ذلك بمذهب ضرار بن عمرو ، الذي ذهب إلى
أنه تعالى سرى يوم القيامة بحاسة سادسة يخلقها فينا ، اذ المذهبان متشابهان
« في علم الكلام - ج ١ - ص ٤٧٣ » .

٢ - الأشعري : اللمع - ٣٦ .

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة . ونود الإشارة في ذلك إلى أن
الأشعري قد تعرض للنقد من جانب البعض وخصوصاً بصدده برهانه
الخاص بأن الرؤية لا تدل على الحدوث ، إذ يرى د. غرابه في كتابه
(الأشعري) ص ١٧٤ : ١٧٩ ، أن هذا البرهان من الأشعري أما أن يعد
مغالطة بارعة منه لحقيقة موقف المعتزلة ، وأما أن يكون سهواً منه عن
عن حقيقة أعتراضهم ، إذ هم لم يقولوا أن الحدوث على للرؤية حتى يلزم
من ذلك رؤيته كل محدث ، إذ أن ذلك يعد باطلاً عندهم . بل أنهم =

وهكذا كانت حجج الأشعرى السابقة لإثبات رؤيته تعالى في الآخرة

== يقولون - وهو حقيقة أعترضهم - أن الحدوث شرط للرؤية .

ويرى د. غرابية في ذلك أن الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ، مما يعنى لدى المعتزله أنه ما لم يوجد الحدوث لا توجد الرؤية ، بينما لا يعنى أنه كلما وجد الحدوث وجدت الرؤية ، فالحدوث لا بد منه لتحقيق الرؤية ، ولا يلزم من ذلك أن كل محدث يجب أن يرى - كما فهم ذلك أو لم يفهمه الأشعرى - وإنما كان الحدوث عنه المعتزله شرط للرؤية - لأن الرؤية البصرية تستلزم أموراً منها وجود المرئى في مكان وجهه مقابله للرأى ، وهذا يستلزم أن يكون المرئى جسماً أو حالاً في جسم ، فإن جازت الرؤية عليه تعالى لكان كذلك فيكون حادثاً ، وذلك للاتفاق بين المعتزله والأشعرى على القول بحدوث الاجسام جميعاً ، والذي كان سبباً في نفي الأشعرى الجسميه عنه تعالى - ولنفس السبب ذهب المعتزله إلى نفي وقوع الرؤية له تعالى ، وأوجبوا تأويل النصوص الواردة بذلك تأويلاً مجازياً .

وبلاحظ د. غرابية أن الأشعرى لم يرد على اعتراض المعتزله السابق في مؤلفاته المعروفة وإنما نقل عنه أتباعه الموافقون له في الرأى أنه قد نفي عنه تعالى الرؤية التى تقع بالكيفية السابقة وذهب إلى القول بما يسمى بـ (بالإنكشاف التام) - وهو أشبه بما ذهب إليه ضرار بن عمرو من المعتزله حيث قال يحاسة سادسة يخلقها تعالى في المؤمنين فيرونه بها يوم القيامة - وهذا الإنكشاف التام من وجهة نظر الأشعرى لا يتوقف على آلة أو مكان مما يستلزم الجسميه .

متناقضه تمام التناقض مع مذهبه في نفى الجسميه عنه تعالى . كذالك فنحن

= ويرى د. غرابه أن الاشاعره والمعتزلة متفقون فيما بينهم على القول بالإنكشاف التام، حيث أثبتته المعتزلة وأن كان إنكشافا تاما عقليا لا حسيا، ولكنه يرى أن ظاهر موقف الاشعري يشير إلى اختياره الإنكشاف التام الحسى لا العقلى . إذ أن أتباعه من الاشاعره المتأخرين كالتفتازانى ومجد عبده وغيرهم ، يرون أن الاختلاف بينهم وبين المعتزلة إنما هو اختلاف لفظى ، إذ يسمى النافون من المعتزلة هذا الإنكشاف علما ضروريا ، أما المثبتون من الاشاعره فيسمونه أبصاراً أو رؤية « مجد عبده : حاشية شرح العقائد العضوية ص ٢٠٣ » وأيضا « الشيخ بخيت : القول المفيد في علم التوحيد - القاهرة سنة ١٣٢٦هـ - ص ٥٤ » . أما عبد الحكيم - من الاشاعره المتأخرين - فيرى أن الخلاف بين إنما هو اختلاف حقيقى لا لفظى ، إذ يرى أن الاشاعره لا يقولون بالإنكشاف التام العقلى حين يتصدون معنى الرؤية ، إذ أنه لا يعنى الرؤية بوجه من الوجوه . وهو كذلك يرى أن الإنكشاف التام الحسى لا يقول به المعتزلة وإنما يقولون بالإنكشاف العقلى، وإذن فالخلاف جوهرى لا لفظى (عبد الحكيم : حاشية شرح العقائد النسفيه - ص ٣٣٨) .

وهكذا يتفق رأى الاخير مع ما ذهب إليه د. غرابه من أن الخلاف بين المعتزلة والاشاعره في مسألة الإنكشاف التام إنما هو خلاف جوهرى لا لفظى ، فيرى د. غرابه أن هذا الإنكشاف التام الذى أثبتته الأشاعره لا يعد إنكشافا عقليا بأى وجه، والدليل على ذلك ما يحسه الرأى بعد الرؤية . وإنما هذا الإنكشاف هو إنكشاف حسى محدود ، وهو يستحيل عليه تعالى . =

نعتبر تلك الحجج - متفقين في ذلك - وما ارتأه د. صبحي^(١) - ضعيفة لا ترقى إلى مستوى تأكيد الأشعرى لها . ويعمل د. صبحي لذلك بأن الأشعرى كان يحكم في مذهبه في الرؤية ثلاثة اعتبارات : اعتبار منهجي ، إذ أن معارضته للمعتزلة ليست مسألة مذهبية فحسب ، وإنما هي مسألة مذهبية ومنهجية ، فقد عارض نزعتهم العقلية والتي أملت عليهم أنكار الرؤية لا قادتها التجسيم المستحيل عليه تعالى ، وقد تبني بعضهم في هذا الموضوع النزعة الصوفية كآبي الهزبل العلاف وتابعة نفر منهم وعارضه آخرون^(٢) .

== وعليه ينتهي د. غرابية إلى أن العلم الحاصل برؤيته تعالى هو الإنكشاف التام العقلي لا الحسي ، ويرى أنه من الممكن أن نطلق عليه في هذه الحالة الرؤية مجازاً لا حقيقة ، باعتبار التشابه بين هذا الإنكشاف التام وبين الرؤية في أن كلا منها يغير العلم المتعلق بالخلق الحاصل باخذ والبرهان ، وكذلك بانه يعطى ما تعضيه الرؤية من شعور متجدد ، ألا أن تسميته رؤية مجازاً لا تخرجه عن كونه نوعاً من العلم الضروري الذي يخلقه تعالى في نفوس عباده بدون انوسائل المادية .

ولذلك فهو يرى أن موقف المعتزلة أدنى إلى الصواب من موقف الأشاعره ، مادام الفريقين متفقين بشأن تجريده تعالى عن المادة - وهو يلزم الأشاعره في ذلك ، أما باختيار رأى المعتزلة التجريدي وهو نفى الرؤية ، وأما التزام موقف المشبهة مع التنازل عن عقيدتهم في التجريد .

وهو يذهب متفقاً وأبناً في ذلك أنه إذا كان الدليل قد صحح عندهم على إنتفاء كونه جسماً أو حالاً في جسم ، فن واجبهم القول بانتفاء الرؤية المعروفة وإنتفاء أثرها وهو الإدراك الحسي التام إنتفاء عقلياً .

١ - أجمد صبحي : في علم الكلام - ج ١ - ص ٤٧٤ .

٢ ... الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٨٩ .

وهذه النزعة الصوفية تميز رؤيته تعالى ببصيرة القلب لا ببصر العين ، إذ الرؤية القلبية هي تمام معرفته تعالى معرفة ذوقية يقصر عنها العقل البشري .
لذلك وجدنا الأشعري يتبنى .. إنطلاقاً من مخالفته للمعتزلة مذهباً منهجياً .. ما يعرف بالنزعة الوافعية . تلك النزعة التي تميز الرؤية إستناداً إلى أن كل موحود يسمح أن يرى أما الإعتبار الثاني .. والذي حُدد بالاشعري الى إنتحال هذا المذهب المتناقض إلى حد ما في الرؤية .. فهو الإعتبار الفقهي ، إذ كان علي الأشعري أن يتبنى آراء أئامه في الفقه وهو الشافعي وقد كانت الرؤية من المسائل التي أكدها الشافعي . ثم يأتي الإعتبار الثالث وهو الإعتبار السنني . إذ كانت لزمام علي الأشعري أن يتبنى رأى أهل السنة فيما يتعلق بالرؤية .. تماماً كما تبناه فيما يتعلق بنواحي مذهبه الأخرى .. فيه قد أثبتوها إستناداً إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : « ترون ربكم يوم القيامة » (١) .

وإذا كانت هذه هي أدلة الأشعري العقلية ، فأدلتة السمعية كثيرة ، ذلك أن هذه المسألة إنما تجب بالسمع وهو أقوى من العقل في الدلالة (٢) . ومن هذه الأدلة السمعية قصة موسى في قوله تعالى « رب أنظر إليك » (٣) وجوابه تعالى « لن تراني » (٤) ولا يجوز أن يسأل موسى وهو من النبيين ربه ما يستحيل عليه . وجواب الرب يدل على الجواز . فإنه لم يقل لست بمربي ، ولكنه أثبت العجز وعدم الرؤية من الرائي . ولذا قال تعالى « انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني » (٥) .

١ .. المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ .. الأشعري : الأمانة ، ص ٢٥ .

٣ .. سورة الاعراف : آية ١٤٣ .

٤ .. سورة الاعراف : آية ١٤٣ .

٥ .. سورة الاعراف : آية ١٤٣ .

فلو أراد البارئ استبعاد الرؤية لقرن كلامه بما يستحيل وقوعه ، ولكنه قرن كلامه بما يجوز وقوعه وهو استقرار الجبل لكون البارئ قادراً عليه . فان قيل ان حرف ﴿ ان ﴾ للتأييد . قلنا للتأكيد ، لقوله تعالى ﴿ ان تستطيع معي صبرا ﴾ ^(١) وهو جائز غير محال . وحتى لو كانت ﴿ ان ﴾ للتأييد فهي دلالة على منع وقوع الجائز ، ولكنها ليست دلالة على الاستحالة بأي حال من الأحوال .

فاذا قيل أن موسى سأل الرؤية لقول قومه ﴿ ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ ^(٢) فلو كان الأمر كذلك لكان جوابه تعالى لهم ﴿ انهم لن يروني ﴾ كما هو الحال في قولهم ﴿ اجعل لنا إلها كما لهم ﴾ ^(٣) وقد سأله محالا وكان جوابه ﴿ انكم قوم تجهلون ﴾ ^(٤) . فالجهل راجع إليهم لا إلى الله ^(٥) .

كذلك يستدل الأشعري في اثباته الرؤية له تعالى بالآية الصريحة في جواز الرؤية ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ ^(٦) . فيرى أن النظر إذا ما اقترن بالوجه كان هو الرؤية بالبصر . وليس المقصود بالنظر في الآية نظر

١ - سورة الكهف : آية ٧٢

٢ - سورة البقرة : آية ٤٥

٣ - سورة الأعراف : آية ١٣٨

٤ - سورة الأعراف : آية ١٣٨

٥ - الأشعري : الابانة - ص ٤١ - ٤٥

٦ - سورة القيامة : آية ٢٢ - ٢٣

الاعتبار (١) كما في قوله تعالى ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ (٢) كما ذهبت إلى ذلك المعترلة ، لأن الآخرة ليست بدار اعتبار .

وأيضاً فليس المقصود بالنظر في الآية التوقع والانتظار كما في قوله تعالى ﴿ما ينظرون إلا صيحة واحدة﴾ (٣) لأن الآخرة ليست بدار إنتظار ، لأن الانتظار فيه تنغيص وتكدير ، وأهل الجنة لا يجوز كونهم منتظرين لأنه كلما خطر ببالهم شئ أتوا به دون إنتظار . كذلك فلا يجوز أن يكون النظر في الآية بمعنى التعطف (٤) كما في قوله تعالى ﴿ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾ (٥) لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم . ولا يراد بالنظر كذلك النظر إلى ثوابه تعالى لأن ثوابه غيره (٦) .

فاذا بطلت هذه الأقسام نعين أن النظر المراد هو نظر العينين اللتين بالوجه وهو المراد بالرؤية البصرية (٧) .

ولكن الأشعري تقابله آية أخرى تنفي الرؤية تقول ﴿لا تدركه الأبصار

١ - الأشعري : اللمع .. ص ٣٤ ، وأيضاً : الإبانة .. ص ٣٥ وما بعدها

٢ - سورة الغاشية آية ١٧

٣ - سورة ياسين : آية ٢٩

٤ - الأشعري : اللمع .. ص ٣٤ ، وأيضاً : الإبانة .. ص ٣٦

٥ - سورة آل عمران : آية ٧٧

٦ - الأشعري : الإبانة .. ص ٣٩ - ٤٠

٧ - الأشعري : اللمع .. ص ٣٤

وهو يدركه الأبصار ﴿١﴾ فيؤولها على أن المراد بها فى الدنيا دون الآخرة ، ومن المحتمل أيضا أن يكون المراد بها لا تدركه أبصار الكاذبين الكافرين (٢) ، كما فى قوله تعالى ﴿ كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ (٣) والقرآن لا يتناقض (٤) . لذلك وجب الجمع بين الآيتين .

ويرى الأشعرى أنه ليس لمعترض أن يعترض على دليله على الآية ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (٥) بأنه تعالى ذكرها فى وقت غير الوقت الذى ذكر فيه ﴿ وجوه يومئذ ناضره ﴾ (٦) ، وذلك بأن يقيس على ذلك قوله تعالى ﴿ لا تأخذ سنة ولا نوم ﴾ (٧) فيكون ذلك فى وقت دون وقت (٨) . إذ أنه ليس من الضرورى تأويل هذه الآية لعدم وجود آية أخرى تثبت له النوم الذى هو آفة تقوم بالنائم تزيل عنه العلم ، وليست الرؤية آفة ، ولذلك لا يجب فى شأنها ما يجب فى العلم (٩) .

-
- ١ - سورة الانعام : آية ١٠٣
 - ٢ - الأشعرى : الابانة .. ص ٤٧ - ٢٦
 - ٣ - سورة المطففين : آية ١٥
 - ٤ - الأشعرى : اللمع .. ص ٣٥
 - ٥ - سورة الانعام : آية ١٠٣
 - ٦ - سورة القيامة : آية ٢٢ - ٢٣
 - ٧ - سورة البقرة : آية ٢٥٥ - ٢٥٦
 - ٨ - الأشعرى : اللمع .. ص ٣٥
 - ٩ - الأشعرى : اللمع .. ص ٣٦

فاذا اعترض المعتزلة على الاشعرى بنى الرؤية استدلالا بلاية ﴿ وجوه يومئذ باسره تظن أن يفعل بها فاقره ﴾ (١) بأن الظن إذا ما أضيف إلى الوجه وأريد به ظن القلب ، فكذلك النظر إلى الوجه يراد به نظر القلب لا نظر العين ، أو أن يكون المراد بذلك الإنسان على الجملة (٢) ، ودليل ذلك قوله تعالى ﴿ وجود يومئذ ناعمة لسمعها راضية ﴾ (٣) فكما أن تعليق الظن بالوجه يقتضى أن المراد به جملة الإنسان لانه الظان دون الوجه ، فكذلك وصف الوجوه بأنها ناظره يدل على ذلك ، لان الناظر هو صاحب الوجه دونه . وعلى هذا المعنى حمل جماعة المسلمين قوله تعالى ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ﴾ (٤) وقوله ﴿ كن شيء هالك الا وجهه ﴾ (٥) ولا يبعد أن تكون الجملة وصفت بذات سوى الوجه ، لان بالوجه تتميز الجملة من غيرها (٦)

فان الاشعرى يجيب على ذلك بأن النظر قد يكون بالوجه وغيره ، فاذا قرن بالوجه كان المراد به نظر الوجه . وإذا قرن بالقلب كان المراد به نظر

١ - سورة القيامة : آية ٢٤

٢ - القاضي عبد الجبار : المعنى في أبواب التوحيد والعدل - ج ٤

﴿ رؤية الباري ﴾ ص ٢٠٣ - ٢٠٤

٣ - سورة الغاشية : آية ٨

٤ - سورة الرحمن : آية ٢٧

٥ - سورة القصص : آية ٨٨

٦ - القاضي عبد الجبار : المعنى - ج ٤ - ص ٢٠٤

القلب (١). كذلك يستدل الأشعرى على رؤيته تعالى بدليل سمعى آخر هو قوله تعالى ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ (٢) اذ يرى أن هذه الزيادة هي النظر إليه تعالى ، فالنظر إلى وجهه أفضل للذات (٣) .

أيضا يجد الأشعرى في حديث الرسول (ﷺ) : ﴿تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تَضَارُونَ فِي رُؤْيَيْهِ﴾ سندا في إثبات رؤيته تعالى (٤). أما المعتزلة فقد رأوا في هذا الحديث أنه حديث آحاد ، وأحاديث الآحاد عندهم تفيد العمل دون الاعتقاد ، فلا يصح الاحتجاج بها . وهذا الحديث اعتمد عليه ابن حنبل في رده على الجهمية ، اذ أنه لم يليجا إلى الكتاب في مسألة الرؤية لأن فيه آية تثبت الرؤية وأخرى تنفيها ، فظن أن الآيتين متناقضتين في الظاهرة على الأقل

ويروي الأشعرى في ذلك أن رسول الله (ﷺ) سئل عن الرؤية في الدنيا فنفاها ، لأن العين لا تقدر أن تحقق في الشمس وسط النهار ، فما بالها بنور ربها (٥) . ويرى أن الرؤية ما دامت إدراكا حكمه حكم العلم في التعلق ، أى لا يتأثر بالمرئى ولا يؤثر فيه ، فاذن لا معنى لإشتراط جهة ومقابله واتصال شعاع .. كما انشترطت ذلك المعتزلة وبالتالي نفت الرؤية عنه

١ - الأشعرى : اللمع - ص ٣٤ - ٣٥

٢ - سورة يونس : آية ٢٦

٣ - الأشعرى : الابانة .. ص ٤٥

٤ - المصدر السابق : ص ٤٩ .. ٥٠ - ٥١

٥ - المصدر السابق : ص ٥٠

تعالى اذ لا تحقق لتلك الشروط - لانه لا يجوز في حق البارى تعالى القول باتصال أشعة من البصر بذاته تعالى . وإذا فروية البارى جائزه اذ لا يشترط في رؤيته الشروط الواجب ترافرها في رؤية المحدثات (١) .

من استعراضنا السابق لمذهب الاشعرى في الرؤية نلاحظ تناقضا واضحا فيما ذهب إليه من تقيده الجسمية عنه تعالى وإثباته في نفس الوقت الرؤية له . مما كان سببا في توجيه النقد له من جانب الكثيرين . مثلا ذهب د محمود قاسم في مقدمته لمناهج الادلة لابن رشد إلى أن الاشعرى قد قال بجوار الرؤية لانه يثبت الجهة له تعالى شأنه في ذلك شأن الجسمة والمشيئة (٢) .

أيضا ذهب د. عبد الكريم عثمان إلى أن الاشعرى قد أجاز رؤيته تعالى ، وأثبت له وجهها ويدا وعينين لا تعرف كينيتها ، ورفض تأويل الايات الواردة بهذا المعنى (٣) .

كذلك ذهب د. غرابه إلى انزام الاشعرى . إما مذهب المعتزلة في الرؤية ، ان كان متفقا معهم في نفي الجسمية عنه تعالى وتجريده عن المادة ، واما تحليه عن عقيدته في التجريد وإلزام مذهب الجسمة (٤) .

أيضا ذهب د. صبحى إلى نفس ما ذهب إليه د. غرابه ، حيث الزم

١ - المصدر السابق : ص ٥٥

٢ - محمود قاسم : مقدمة مناهج الادلة لابن رشد - ص ٨٤

٣ - عبد الكريم عثمان : شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ..

ص ٢٢٢ هامش

٤ ... غرابه . الاشعرى .. ص ١٧٩

الأشعري .. في اثباته الرؤية بلا كيف - موقف ضرار بن عمرو في إثباته رؤيته تعالى في الآخرة بحاسه سادسه بخاقها فينا فنراه بها (١) . وإلى ذلك أيضا ذهب ابن حزم ، اذ ذهب نفس مذهب ضرار في الرؤية (٢) .

وقد تجند في مواجهة فريق المهاجرين للأشعري من ناحية مذهبه في الرؤية فريق آخر حاولوا إزالة التناقض الذى علق بمذهب الأشعري في الرؤية . نذكر من هؤلاء د. جلال موسى ، اذ أنه يرى أنه من الممكن فهم حقيقة موقف الأشعري في إثبات الرؤية إذا ما فهمت الرؤية بمعنى العلم ، وحينئذ يكون الامر جائز الوقوع (٣) .

فهو يرى أن الذين تعرضوا لنقد وفحص أقوال الأشعري في هذا الموضوع ، لم يفهموا المسألة على حقيقتها « اذ الرؤية فعلا تتعلق بمشكلة التجسيم ، حينما يكون المراد رؤيته جسما أما البارى فلا تنطبق عليه أحكام الاجسام ، ورؤيته جائزة عقلا ونقلا ، وعلى ذلك فلا تناقض في قول الأشعري بالرؤية والتثنية مع إثبات الصفات الخيرية التى ورد الشرع بثبوتها ولكن بلا كيف » (٤) .

كذلك ترى د. فريية حسين تذهب هي أيضا مذهب المدافعين عن الأشعري في مذهبه السابق ، اذ ترى أن الأشعري في مذهبه في الرؤية لم

١ - أحمد صبحي : في عالم الكلام .. ص ٤٧٣

٢ - ابن حزم : الفصل في الملل والنحل .. ج ٣ .. ص ٢

٣ - جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها .. ص ٢٦٤

٤ - المصدر السابق : ص ٢٦٥

يخرج عن عقيدة أهل السنة وخصوصا أحمد بن حنبل (١) ، وان كان قد خرج على مذهب السلف أحيانا وخصوصا في برهانه على أن الوجود هو المصحح للرؤية وقوله بأن كما كان تعالى لنفسه رأيا وكذلك للأشياء فجاز أن يربنا نفسه ، ان كان قد خرج في ذلك على مذهب السلف ، فان ذلك لا يعد خروجا جوهريا ولكنه خروج ظاهري (٢) ، فانه في اللمع انما ينطق من نفس منطلق الابانة مع الفارق في اسلوب العرض (٣) وهي تخالف بذلك ما ذهب إليه الأب آلامن تأثر الأشعرى بمصادر أخرى سوى أهل السنة (٤) .

وهي ترى أن اسلوب الأشعرى في ذلك انما يختلف تمام الاختلاف مع مذهب المعتزلة ، والذين ينطلقون من نسق فكري مسبق بحيث لا يكون للنص المنزل منزلة الأولوية ، مما يجعل تفسير النصوص التي يستشهد بها المعتزلي على غير تأويلها . وترى د. فوقية أن نفي المعتزلة لرؤيته تعالى استنادا على جسمية المراتبات خاطيء ، لغياب التجانس بين الموضوعين ، اذ الله من

١ - ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية .. من عقائد السلف للذكركتور على سامي النشار وعمار جمعي — منشأة المعارف — اسكندرية — ص ٨٥ - ٨٦ - ٨٧

٢ - فوقية حسين : مقدمة الابانة للأشعرى .. ص ١٤٩

٣ - المصدر السابق . ص ٢٨٤

4 - Allard: Le Problem des Attributus divius Daus La Doctrine d' Al-Ash'ari Et De Ses prewiev's Grauc's, discipiles, Beyrcuth, 1965 p. 266.

الغيبات والأجسام من المشاهدات ولا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كان الغائب من جنس الشاهد ، وإذا فالقياس غير جائز ، ومن الواجب طالما أننا نتعامل مع موضوع غيبي ، أن نرجع في ذلك إلى النص لا إلى العقل كما فعل الأشعرى (١) .

فاذا إنتقلنا بعد ذلك إلى الباقلاني ، وجدناه يسير على نفس نهج الأشعرى ، فيشير إلى نفس حجج الأشعرى والسمعية العقلية في جواز رؤيته تعالى . إذ يرى أن كل موجود يصح أن يرى ، لأن الشيء يرى لوجوده لا لكونه محدثا أو حدوث معنى فيه « الشيء إنما يصح أن يرى من حيث كان موجوداً إذ كان لا يرى لجنسه ، لأننا لا نرى الأجناس المختلفة ، ولا يرى لحدوثه . إذ قد نرى الشيء في حال لا يصح أن يحدث فيها ، ولا حدوث معنى فيه ، إذ قد نرى الأعراض التي لا تحدث فيها المعاني » (٢) .

ويذهب الباقلاني إلى أن رؤيته تعالى جائزة سمعا وعقلا « الرؤية جائزه عليه سبحانه وتعالى من حيث العقل مقطوع بها المؤمنون في الآخرة تشريفا لهم وتفضيلا لوعد الله تعالى لهم بذلك » (٣) وهذه الرؤية ، كما يثبتها ، بلا كيف ولا تشبيه ولا تجريد (٤) .

١ - المصدر السابق ص ٢٨٧

٢ - الباقلاني : التمهيد - طبعة بيروت - ص ٢٦٦ : وأيضا : رسالة الحرة للباقلاني ص ١٦٦

٣ - الباقلاني : رسالة الحرة - ص ٤٢

٤ - الباقلاني : التمهيد - ص ٢٧٨ . وأيضا رسالة الحرة - ص ١٦٩

وهو يرد في ذلك على اعتراض المعتزلة ان جواز الرؤية يوجب أن يكون الباري جهماً أو جوهرًا أو عرضاً ، ويتطلب مقابلة المرئى للرأى . اتصال شعاع ، فيذهب إلى أنهم أجازوا رؤيته بالقلوب ، وما يلزم رؤية القلوب يلزم رؤية البصر (١) .

حاول المعتزلة أيضا الزام الباقلانى أن نراه الان إذا كان ممن يجوز أن يرى . وقد رد عليهم الباقلانى بأن ما يمنع من رؤيته تعالى الان هو وجود ما يضاد إدراكها فى أبصارنا ، اذ الشرائط المادية التى تستلزمها الرؤية للبصرية الإنسانية لا تلزم الرؤية الإلهية . ولكن هذه الشرائط تقوم بها وتمنع من إدراك رؤية الله بأبصارنا ، ولو رفعها البارى لادر كنا رؤيته فى الحال (٢) .

ولا تمنع الرقة والطفة ، والحجاب ، والبعد من رؤيته تعالى لان ذلك مما يستحيل عليه ، لى لا تمنع من رؤية المرئى أيا كان . لان الرؤية فى الآخرة عند المعتزلة غير جائره الا إذا كانت رؤية قلبية يراد بها العلم « لأنه ليس شىء من ذلك يمنع رؤية المرئى ، لانا نرى اللطيف مع لطافته عند زيادة الإدراك ، ونرى البعيد مع بعده ، ونرى المحجوب إذا قوى الإدراك ، والمحضر بالموت يرى ملك الموت ونحن لا نراه وان كنا بحضرته ، والرسول ﷺ كان يرى جبريل والصحابة لا تراه ، فليس شىء مما ذكرتموه يمنع من رؤية المرئيات ، كما أن الجهل المانع من العلم بالشىء لا يجوز أن يقارن العلم بحال » (٣) .

١ - الباقلانى : التمهيد - ص ٢٧٧ ، وأيضا رسالة الحرة - ص ١٦٧

٢ - الباقلانى : التمهيد - ص ٢٧٧

٣ - المصدر السابق : ص ٢٧٨

وقد حاول المعتزلة إلزام القاضى بناء على إثباته رؤيته تعالى إلزامات تخرج عن سياق مذهبه ، كأن يخلق الله فينا إدراك الذره ويمنع من إدراك الفيل (١) . ويرد الباقلانى بأن القدرة العامة الشاملة التى اتصف بها البارى دون حدود تجيز خلق إنسان لا من أبوين ، ونار غير محرقة ، وذلك عن طريق خرق العادة ، والمعجزات انما هى خوارق للعادة . وجميع ذلك مقدور له تعالى (٢) .

١ - المصدر السابق : ص ٢٧٩

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة . ونود الإشارة فى هذا المقام أنه حجج الباقلانى العقلية السابقة انما هى لا ترقى إلى مستوى البرهان ، وان كان الباقلانى قد أورد لها فى مقام الدليل العقلى الذى يعده بمثابة البرهان الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهو فى ذلك يعد متابعا لإمامه الأشعرى . ونحن نعتبر ما قدمه من حجج اسماها عقلية ، حجج واهية ساقطة . اذ كيف يمكن لنا رؤية المحجوب مثلا إذا قوى ادراكنا ، وكيف لنا أن نرى اللطيف رغم لطافته ، فكلها مسائل تخضع للمعجزات وخرق العادات وهى تثبت عجزه عن التدليل البرهانى . وعليه نقول : ان الباقلانى كان أن يتوقف فى تلك المسألة ، أو أن يعلن متابعتها صراحه لمذهب أهل السنة ، مكتفيا فى ذلك بالأدلة السمعية دون التدليل العقلى ، والذى أنهت الباقلانى عجزه عن الوصول إليه والإحاطة به .

ونحن وان كنا ندلى برأى شخصى فى هذا الموضوع ، الا أن ذلك لا يقترح فيما قدمه الباقلانى للفكر الإسلامى - وذلك فى بعض نواحي مذهبه وبخاصة فى الطبيعيات - من أفكار ونظريات كان لها أكبر الأثر فى تطور علم الكلام لدى الاشاعرة خاصة ولدى علم الكلام بصفة عامة .

ونلاحظ أن الباقلاني في دليله السابق إنما يبنى رأيه في تجويز رؤيته تعالى على مذهبه في السببية بل ومذهب الأشاعرة بصفة عامة، إذ أنهم ذهبوا جميعاً إلى أن العلاقات بين الأسباب والمسببات غير ضرورية ، وذلك خلافاً للمعتزلة والذين رأوا أن تلك العلاقات ضرورية .

فاذا تفحصنا أدلة الباقلاني السمعية على إثبات رؤيته تعالى في الآخرة وجدناها نفس أدلة الأشعرى، وإن أضاف إليها ردوداً قوية على ما أثارته المعتزلة من اعتراضات ، فثلاً من تلك الأدلة السمعية سؤال موسى (عليه السلام) ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾ (١) . إذ ير الباقلاني على المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن رده تعالى بقوله ﴿ لن تراني ﴾ (٢) يفيد نفى الرؤية أو استحالتها عليه تعالى ، فيذهب الباقلاني إلى أن سؤال موسى (عليه السلام) الرؤية - وقد كان سؤاله بعد النبوه - لا يخلو من أربعة أوجه . فاما أن يكون سأل الرؤية بعد علمه بجوازها على ربه ، أو مع علمه باستحالتها على ربه ، أو سألها وهو شاك في ذلك ، أو سألها وهو ذاهل العقل . فلا يجوز أن يكون سأل ذلك مع علمه باستحالتها على ربه ، لانه من المحال أن يسأل نبي كريم ربه ما يستحيل في حقه .

ولا يجوز عليه أن يكون سأل ذلك - وهو شاك جاهل - حكم هذه المسألة ، أو ذاهل لا يدري ، لان هذه المسألة من مسائل أصول الدين . وإذا بطل جميع ذلك لم يبق الا أنه سأل وهو معتقد جواز الرؤية عليه

١ - سورة الاعراف : آية ١٤٣

٢ - سورة الاعراف : آية ١٤٣

سبحانه . فإذا اعتقد النبي جواز الرؤية لم يخل ذلك من أن يكون مصيبا أو مخطئا ، ولا يجوز أن يخطئ النبي في إعتقاده . فلم يبق إلا أنه أصابه (١) وهو في ذلك ينكر أن يكون معنى سؤال موسى أن يعرفه تعالى بنفسه ، إذ أن ذلك يخالف إستعماله في اللغة (٢) .

كذلك يفسر الباقلاني قوله تعالى ﴿ فلما تجلّى ربه للجبل ﴾ (٣) بأن معنى التجلي قد يكون إزالة رفع الافة المانعة من الإدراك ، ويشبه ذلك بالحجاب ، إذ قد تكون الحجب آفة موضوعة في البصر تمنع من إدراك المراتب ، وأصله المنع ، والدليل عليه قوله تعالى ﴿ كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ (٤) يعنى الكفار ، إذ أنهم ممنوعون بالافات الموضوعة في أبصارهم من رؤيته تعالى إهانة لهم وتفريقا بينهم وبين المؤمنين (٥) .

أيضا نرى الباقلاني في دليل سمعى آخر له ، يجمع بين الاية ﴿ وجوه يومئذ ناظره إلى ربها ناظره ﴾ (٦) والاية ﴿ كلا أنهم عن ربهم يومئذ — لمحجوبون ﴾ (٧) ، فيرى أن الحجاب لما كان للكفار دون المؤمنين ، فكذلك

١ - الباقلاني : رسالة الحرة - ص ١٥٦ - ١٥٧

٢ - الباقلاني : التمهيد - ص ٢٧٢

٣ - سورة الأعراف : آية ١٤٣

٤ - سورة المطففين : آية ١٥

٥ - الباقلاني : التمهيد - ص ٢٧٢

٦ - سورة القيامة : آية ٢٢ - ٢٣

٧ - سورة المطففين : آية ١٥

الرؤية للمؤمنين دون الكفار (١) .

كذلك يفسر الباقلاني الآية ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (٢) - والتي كانت من أقوى أدلة المعتزلة التي استندوا إليها في تفهيم الرؤية - أن معناها أن أبصار الخلق لا تدركه في الدنيا لا الآخرة « لأن هذه الأبصار جعلت للفناء ، وانها يحدث لهم بصرا غير هذا البصر ويكون باقيا غير فان فيرى الباقي بالباقي » (٣) .

وهكذا نرى الباقلاني يسير أمامه الأشعرى مسيرة تامة في إثباته رؤيته تعالى في الآخرة سواء فيما يتعلق بالأدلة السمعية التي أوردها لإثبات ذلك ، أو ما يتعلق بالحجاج العقلي دفاعا عن هذا الإثبات . ثم نراه بعد ذلك يختم كتابه ﴿ رسالة الحره ﴾ بمسألة الرؤية اذ يقول : « انها أعلى العطايا واسنى الكرامة من الله تعالى لعباده المؤمنين ، وليس فوقها مزيد ، بل هي الزيادة المذكورة في قوله تعالى ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ (٤) » (٥) .

فادا تركنا الباقلاني وتلمسنا المذهب الاشعرى في موضوع رؤيته تعالى لدى البغدادى وجدناه يسوق نفس الحجج التي ساقها الاشعرى من قبل على جواز الرؤية اذ يذهب إلى أن المصحح للرؤية هو الوجود ، ولا يعد

١ - الباقلاني : رسالة الحره - ص ١٦٣

٢ - سورة الأنعام : آية ٥٣ .

٣ - الباقلاني : رسالة الحره - ص ١٦٣

٤ - سورة يونس : آية ٢٦

٥ - الباقلاني : رسالة الحره - ص ١٥٦

الحدوث شرطاً للرؤية : إذ كل موجود تصح رؤيته لا لكونه محدثاً أو جوهراً أو عرضاً أو لونا ، وإنما لكونه موجوداً ، والله تعالى موجود وإذن فتصح بالتالي جواز رؤيته ^(١) . أما أدلته السمعية في ذلك فلا تختلف عما أورده الأشعري . وهكذا نرى البغدادى لم يضيف شيئاً جديداً في هذا الموضوع على ما قاله الأشعري سواء من ناحية أدلته السمعية أو العقلية ^(٢) .

فاذا ذهبنا متبعين المذهب الأشعري في الرؤية لدى الجوينى ، وجدناه يردد نفس ما رده الأشعري والباقلانى من قبل في نفس الموضوع ، إذ ثبت رؤيته تعالى سمعاً وعقلاً ، وإن كان الجوينى قد فارق الأشعري والباقلانى فيما يتعلق بنفى الجهة عنه تعالى ، إذ سلك في ذلك طريق المعتزلة لا الاشاعرة . رغم ذلك نراه يذهب في الرؤية مذهب الاشاعرة رغم مخالفته للاتجاه العقلى ، والذي اختاره الجوينى لنفسه ، والذي بدا واضحاً في مذهبه الكلامى عموماً .

يذهب الجوينى إلى أنه تعالى مرئى وتجاوز رؤيته بالابصار ، ودليل جواز رؤيته تعالى عقلاً ، يستند إلى قضيتين ، الاولى ان كل موجود يجوز أن يرى ، إذ الرؤية متعلقة بوجود الموجود ، ولما كان البارئ موجوداً ،

١ - البغدادى : أصول الدين - ج ١ - طبعة استنبول - مطبعة الدولة استانبول سنة ١٣٤٦ هـ . سنة ١٩٢٨ م - ص ٩٨ . وأيضاً : الفرق بين الفرق للبغدادى - ص ٢٠٢

٢ - عبد الرحمن بدوى : مذهب الإسلاميين - ج ١ - دار العلم للملايين - بيروت سنة ١٩٧١ - ص ٥٥١

كانت رؤية أهل الجنة له جائزه^(١) . ويذهب الجويني في ذلك إلى أن المحسوس لا يرى لكونه محسوسا ولا لكونه جوهرًا وإنما لكونه موجودا^(٢) .

وأما القضية الثانية التي استند إليها الجويني في إثباته الرؤية له تعالى ، فهي الاستناد إلى مبدأ خرق العادة ، وذلك رداً على المعتزلة الذين يرون اقتضاء الرؤية الجسمية والوسط الشفاف بين الرائي والمرئي والشعاع بينهما فضلاً عن إرتفاع الموانع كالبعد والحجب الكثيفة وقصور حاسة البصر^(٣) .

فيرى الجويني أن ذلك كله ليس إلا اطرادا للعادة وإستقرارها وليس مما توجيه العقول ، إذ الله قادر على أن يجعل الرؤية ممكنة ، كما مكن رسله من رؤية ملائكته وفقاً لمبدأ انخراق العوائد ووضوح المعجزات المجانية للعادات^(٤) . وعليه فالجويني يقول بجواز انخراق العادة التي تتطلب الشروط المادية التي تجوز على الأجسام دون الباري تعالى ولا يخفى على المتفحص رأيه في هذا المجال التشابه الواضح بل التطابق بين ما ذهب إليه الباقلاني من قبل وبين رأيه ، إذ أنه لما تيقن من عجزه عن الرد على اعتراض المعتزلة بالطريق العقلي لجأ إلى مبدأ خرق العادات عليه يحد فيه حلاً مقنعاً للمشكلة .

١ - الجويني : الإرشاد - ص ١٣٤

٢ - الجويني : لمع الأدلة - ص ١٠٢

٣ - الجويني : الإرشاد - ص ١٧٨

٤ - المصدر السابق : ص ١٨٠

أيضا نرى الجويني في دليله السابق يتابع الأشاعرة السابقين عليه والذين بنوا مذهبهم في الرؤية على مذهبهم في السببية ، اذ العلاقة بين الأسباب والمسببات غير ضرورية وإذن فالشروط التي تتطلبها رؤية المحدثات في الدنيا ، يمكن أن تتقلب في الآخرة ، فيخلق الله فينا إدراكا بصريا غير الإدراك فنراه به .

فإذا كان المعتزلة يجمعون على أن الباري تعالى لا يرى نفسه ^(١) .. وان كانت شرذمه منهم ذهبت إلى جواز ذلك .. اذ أنه يستحيل أن يرى الاله بحاسة وهي لا تجوز عليه تعالى ^(٢) ، فان الجويني ينفي كل الشرائط المادية التي اشترطوها لجواز الرؤية ويرد عليهم بما يقضه أدلتهم ^(٣) .

ويشير الجويني إلى نفس الأدلة النقلية التي استند إليها الأشعري والباقلاني ، كما يؤول الآيات التي تنفي الرؤية نفس تأويل الأشعري ، فنراه مثلاً في الآية التي يعتمد عليها المعتزلة في نفي الرؤية وهي قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ ^(٤) يفرق بين الإدراك والأبصار ، اذ الإدراك يقوم على الاحاطة ، والرب منزّه عن التحديد والنهاية ، وإذا كانت الآية تنفي الإدراك ، فهي لا تنفي الرؤية البصرية ^(٥) .

١ - المصدر السابق : ص ١٧٦

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - المصدر السابق : ص ١٧٦ وما بعدها

٤ ... سورة الأنعام : آية ١٠٣

٥ - الجويني : الإرشاد .. ص ١٨٢ - ١٨٣ ، وأيضا : لمع الأدلة =

وإذا كانت الرؤية عند الجوينى جائزة للموجود ، وكان الإدراك كذلك متعلق بكل موجود والشم والذوق من جملة الادراكات ، فهل يسمى البارى ذائقا شاما ؟ وهذا ما ينفيه الجوينى ، لأن الشم والذوق واللمس وإن كانت إدراكات ، إلا أنها تقتصر إلى الإتصال ولا تنبىء عن حقائق الإدراكات .

فالشم هو إتصال الخشبيوم بالمشموم وكذلك الحال فى المذاق واللمس ، وليس الأمر كذلك فى الإدراك أو الرؤية (١) ويذهب الجوينى أيضا فى إثباته الرؤية إلى أن تلك الرؤية سوف تكون فى الجنان وعدا من الله صدقا وقولا حقا (٢) .

فإذا تلمسنا المذهب الأشعرى لدى الاسفرايينى ، وجدناه لم يختلف فيما ذهب إليه عن سابقه من الأشاعرة فى إثبات رؤيته تعالى فى الآخرة ، اذ يذهب أيضا إلى أن المصحح للرؤية هو الموجود دون المهدوم ، والله تعالى موجود وإذن تجوز رؤيته .

= للجوينى — ص ١٠٤ - ١٠٥ . ويرى د. صبحى أن هذا رأى ليس للجوينى نفسه وإنما أورده نقلا عن الأشاعرة ، اذ يقول ﴿ فن أصحابنا من قال : الرب تعالى يرى ولا يدرك ، فان الادراك ينبىء عن الإحاطة ودرك الغاية والرب تعالى مقدس عن الغاية ﴾ . ويلاحظ د. صبحى أن الجوينى لم يشير إلى موافقته أو مخالفته لهذا رأى ، وهو من وجهة نظره رأى وسط بين موقفى الأشاعرة والمعتزلة ﴿ فى علم الكلام .. ج ١ .. ص ٥٧٩) .

١ - الجوينى : الإرشاد .. ص ٧٦ ، ١٨٥ ، ١٨٦ .

٢ - المصدر السابق : ص ١٨١ ، وأيضاً : لمع الأدلة للجوينى - ص ١٠٣ .

كذلك نراه يرهن على جواز الرؤية بنفس أدلة الاشعري السمعية ومنها قوله تعالى ﴿ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ﴾ (١) فيرى معناها أن البعض يدركه تعالى في الآخرة . ثم نراه يربط بين الآية السابقة وآية أخرى بقوله « وأنه تعالى بين بعد ذلك من يدرك ومن لا يدرك اذ قال ﴿ وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة ﴾ (٢) وأن الوجه — وه الباصرة محجوبة عنه » (٣) . ثم نراه يربط تلك الآية والآية الخاصة بالحجب فيقول : « وقد فرق تعالى بين الفريقين في قوله « يوم تبيض وجوه » (٤) فالوجوه السود محجوبة عنه ، والوجوه البيضاء الناضرة ناظرة إليه » (٥) .

ثم يربط الاسفريينى بين الايات السابقة وبين حديث الرسول ﷺ يستكمل بذلك مذهبه في الرؤية ان يقول « ثم أن النبي خص لاصحابه هذه الحالة يعني الوجوه البيض - فقال : « انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته » وفي الحديث قيد تحمل عليه آية الرؤية ، فكأنه قال : لا تدركه الابصار في غير يوم القيامة وتدركه يومئذ ، فان المطلق يحمل على المقيد » (٦) .

١ - سورة الانعام : آية ١٠٣

٢ - سورة القيامة : آية ٢٢ - ٢٣

٣ - الاسفرايينى : التبصير في الدين - ص ١٣٩

٤ - سورة آل عمران : آية ١٠٦

٥ - الاسفريينى : التبصير في الدين - ص ١٣٨

٦ - المصدر السابق : نفس الصفحة

كذلك نراه يستدل بأدلة سمعية أخرى مثل قوله تعالى « تحييتهم يوم يلقونه سلام » ^(١) واللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية ، خصوصا حيث لا يجوز فيه التلاق بالذرات والتناس بينها . وكذلك قوله تعالى « رب أرني أنظر إليك » ^(٢) ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان لا يتمناها من هــ موصوف بالنبوة . أيضا فقد قال تعالى في جواب موسى « وَلْيَسِّرْ لِلَّهِ » « لن تراني » ^(٣) ولم يقل لن أرى ، وفيه دليل على أنه يصح أنه يرى ، اذ لو كان لا يصح رؤيته لقال لن أرى ، ولما خص نفى الرؤية به ^(٤) .

١ - سورة الأحزاب : آية ٤٤

٢ - سورة الأعراف : آية ١٤٣

٣ - سورة الأعراف : آية ١٤٣

٤ - الاسفراييني : التبصير في الدين - ص ١٣٨

ثانياً : إثبات الغزالي

أثبت الغزالي رؤيته تعالى في الآخرة ، حيث ذهب إلى أنه تعالى رغم كونه مئزها عن صفات الأجسام كالصورة والمقدار ونحوها . ومقدسا عن الجهات ، مرئى بالأعين والابصار . وقد استند الغزالي في ذلك إلى أن الرؤية ليست مما يستحيل عليه تعالى ، إذ الرؤية هي نوع كشف وعلم « فإن الرؤية نوع كشف وعلم ، إلا أنه أتم وأوضح من العلم ، فإذا جز تعلق العلم به وليس في جهة ، جاز تعلق الرؤية به وليس في جهة » (١) .

وقد ذهب الغزالي — متابعا في ذلك الأشعري ومن تلاه من الأشاعرة — إلى أنه لما كان تعالى يرى الخلق بغير الشروط التي تتطلبها رؤية الخلق للمراتب ومنها كون المرئى في مقابلة الرائي ، فكذلك يجوز أن يراه الخلق دون هذه الشروط ، تماما كما جاز للخلق أن يعلموه مجرداً بلا كيفية ولا صورة ، فرؤيته إذن تكون كذلك (٢) . وهو في ذلك يثبت رؤيته تعالى بلا كيف ، كما أثبتها كذلك الأشعري من قبله .

أيضا يذهب الغزالي إلى أن تلك الرؤية له تعالى ستكون للمؤمنين من عباده في الآخرة « نعمة منه ولطفاً بالابرار في دار القرار ، واتماما منه للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم » (٣) .

١ - الغزالي : إحياء علوم الدين - - ج ١ - الرسالة القدسية - ص ٨١

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ - الغزالي : إحياء علوم الدين - ج ١ - عقيدة أهل السنة - ص ١٥٥

وأيضا المقصد الأسنى للغزالي - ص ٦٦ ، ٦٧ ، حيث يذهب الغزالي =

أيضا ذهب الغزالي في إثباته جواز رؤيته تعالى في الآخرة بالطريق العقلي ، إلى الجمع بين إثبات الرؤية ونفي الجهة عنه تعالى (١) ، إستنادا إلى أن المصحح للرؤية هو الوجود ، فكل موجود يصح أن يرى ، وهو سبحانه موجود ، مشاركا في ذلك غيره من الموجودات وإنما يتميز عنها باستحالة كونه حادثا ، أو موصوفا بصفة تناقض الإلهية من العلم والقدرة وغيرها

وعليه بكل ما يصح لموجود إنما يصح في حقه تعالى إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته . والموجودات مرئية ، والرؤية لا تناقض صفاته تعالى — إذ أنها لا تتطلب الشروط الواجب توافرها في رؤية المراتب الحادثة — وليست مما يستحيل عليه . فاذن من الجائز رؤيته تعالى (١) .

وقد جمع الغزالي في تدليله العقلي بين العلم والرؤية ، حيث ذهب إلى أن الدليل على جواز رؤيته تعالى هو تعلق العلم به ، والعلم يتعلق بالموجودات الحادثة ، وهو مخالف لعلمه تعالى ، إذ لا يتطلب العلم الإلهي تجدد الحوادث في ذاته تعالى . كما هو الحال في العلم المتعلق بالمحادثات . إذ

== في شرحه اسم الرحمن له تعالى — إلى أن الرحمن ذو العظوف على عباده : بالإيجاد أولا ، وإهداية إلى الإيمان وأسباب السعادة ثانيا ، والإسعاد في الآخرة ثالثا ، والإنعام بالنظر إلى وجهه الكريم رابعا .

١ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - طبعة الجندی - ص ٥٩ .

٢ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - طبعة الجندی - ص ٥٩ .

أنه علم قديم متعلق بعالم قديم ، ولذلك كان تعالى قابلا لتعلق العلم به تماما كما هو الحال في المحدثات « والدليل علمية تعلق العلم به ، فإنه لما لم يؤد إلى تغير في ذاته ، ولا إلى مناقضة صفاته ، ولا إلى الدلالة على الحدوث ، سوى بينه وبين الأجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته فوجب الحكم بها على كل موجود » (١) . وإذن فثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية ، لأن الرؤية نكبة للعلم وتعتبر من روافده .

كذلك يثبت الغزالي رؤيته تعالى في الآخرة — بالدليل العقلي — عن طريق الإلتزام بشروط التعريف ، إذ يعرف الرؤية أولا ، ثم يحذف من مفهومها ما يستحيل في حقه تعالى ، فإذا تم له ذلك ، أثبت له تعالى الرؤية على معنى العلم أو الكشف (٢) .

فهو يرى أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين لا بعده الغزالي ركنًا في التسمية « لأن العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيها هذه الحالة ، فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم » (٣) .

أما عن متعلق الرؤية وهو الألوان ونحوها ، فإن الغزالي يرى أنه لا يصح أن نعهده ركنًا في تعريف الرؤية ، لأننا لا نرى المرئي لأنه مرئي بل لأنه موجود « فإن الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ، ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ،

١ - المصدر السابق : ص ٦٠ .

٢ - « « ص ٦٣ .

٣ - « « نفس الصفحة .

إطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث أنه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود « (١) .

ثم ينتهى الغزالي فى ذلك إلى أن الركن فى إطلاق الرؤية هو حقيقة معنى الرؤية ذاته ، من غير التفات إلى محله ومتعلقه . ويذهب إلى أن تلك الحقيقة هى « نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل ، إذ التخيل نوع إدراك على رتبة وراه رتبة أخرى هى أتم منه فى الوضوح والكشف بل هى كالتكميل له ، فنسمى هذا الإستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصارا » (٢) .

كذلك يرى الغزالي أن من الأمور ما نعلمه ولا نتخيله ، وهو ذاته تعالى وصفاته وكل مالا صورة له ولا قدر كالقدرة والعلم والعشق والأبصار ، ونحن نعتبر العلم بهذه الأمور نوع من الإدراك ، تماما كالإدراك بالنسبة لما نعلمه ونتخيله (٣) .

ولكن هل من الممكن أن يكون لهذا الإدراك لما نعلمه ولا نتخيله مزيد كشف وإستكمال تكون نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل بحيث يمكننا أن نطلق على هذا الكشف والإستكمال بالإضافة إلى العلم اسم الرؤية ؟

١ - الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ٦٤ .

٢ - المصدر السابق : ص ٦٤ - ٦٥ .

٣ - « » ص ٦٥ .

ويذهب الغزالي إلى أن ذلك غير محال ، بل العقل يدل على إمكانه ، إلا أنه يرى أن ذلك الكمال لا يمكن أن يتأتى لنا في الدنيا ، إذ أننا محجوبون عنه ﴿ وكما لا يبعد أن يكون الجفن أَر الستر أو سواد ما في العين سببا بحكم إطراد العادة لإمتناع الإبصار للمتخيلات ، فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الأشغال بحكم إطراد العادة مانعا من ابصار المعلومات ﴾ (١) .

ولكن الغزالي يرى أنه يمكن لنا أن نحصل هذا الإستكمال لما نعلمه من ذاته وصفاته ولا نتخيل له وذلك إذا ما إرتفعت تلك الحجب أو الكدورات التي تعوقه في الدنيا ، فتتم الرؤية له تعالى ﴿ فاذا بعثر ما في القبور ، وزكيت القلوب وصفيت بأنواع التصفية والتنقية ، لم يمتنع أن تشغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه أو في سائر المعلومات ، يكون (أي الإستكمال) إرتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل ، فيعبر عن ذلك بلقاء الله ومشاهدته أو رؤيته وإبصاره ﴾ (٢) .

فاذا كانت رؤية القلب بالكيفية السابقة ممكنة غير محالة ، كانت رؤيته تعالى بالإبصار كذلك ، إذ يمكن أن يخلق الله لنا في أعيننا حالة مماثلة نرى بها ما أمكننا رؤيته بقلوبنا .

١ - المصدر السابق : ص ٦٥ .

٢ - المصدر السابق : ص ٦٦ ، وأيضا : إحياء علوم الدين للغزالي

وهنا نرى الغزالي يذهب نفس مذهب الأشعري في إثباته الرؤية (١) ،
إذ يذهب إلى أنه تعالى يخلق لنا في أعيننا في الآخرة حالة مغايرة لحالة
الابصار في الدنيا نراه بها . بل أن الغزالي أعلن صراحة موافقته لمن سبقوه
من الأشاعرة فيما ذهبوا إليه في ذلك ، إذ يقول : ﴿ فاذا فهم المراد بما
أطلقه أهل الحق من الرؤية ، علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه ﴾ (٢) .

أما أدلة الغزالي السمعية على إثبات رؤيته تعالى في الآخرة ، فهي نفس
أدلة الأشعري ، مع الاقتصاد في ذكر الأدلة . إذ إستعان بقوله تعالى (وجوه
يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) (٣) وقوله (لا تدركه الأبصار وهو يدرك
الأبصار) (٤) . فيرى أن مما يدل على ذلك ، أن الأوّلين إنما أجمعوا في
إبتهاهم إليه تعالى على طاب لذة النظر إلى وجهة الكريم ، وأن عقائدهم إنما
تدل على انتظارهم لذلك (٥) .

١ - الأشعري : الإبانة - ص ٥٥ .

٢ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٦ .

٣ - سورة القيامة : آية ٢٢ - ٢٣ .

٤ - سورة الانعام : آية ١٠٣ .

٥ - الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٦ ، وأيضاً : الرسالة

القدسية - ٨١ .

ثالثا : موقف الغزالي من المعتزلة :

قام الغزالي بالرد على المعتزلة في تفهيم جواز رؤيته تعالى بالأبصار بأدلة عقلية وسمعية في أغلب مؤلفاته وخصوصا في كتابه « الإقتصاد في الاعتقاد » إلا أنه رده عليهم في المؤلف السابق كان مختصرا موجزا ، والذي دفعه إلى ذلك تسميته للكتاب « بالإقتصاد » ^(١) ، حيث ألزم نفسه بأصول المسائل دون فروعها ، إذ يرى أن الخوض في هذه المسائل ليس بحاله هذا الكتاب الصغير ، وإنما في كتب الردود مثل « تهافت الفلاسفة » و « مقاصد الفلاسفة » .

وقد أقام الغزالي رده على المعتزلة سواء من الناحية العقلية أو السمعية خاصة على فكرته في الجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية . حيث يرى أن القول بالجهة هو معتقد الحشوية ، إذ أثبتوه تعالى جسما قائما بجهة ^(٢) .

أما المعتزلة فقد ظنت أن مذهبها يتناقض إذا هي قالت بجواز الرؤية ، لأن المعتزلة تنفي الجهة ، والقول بالرؤية عندها يستلزم الجهة « فهو لاء تغافلوا في التنزيه محترزين من التشبيه ففرطوا ، والحشوية أثبتوا الجهة إحترازا من التعطيل فشبهوا » ^(٣) .

وإذا كان المعتزلة في تفهيم الرؤية عنه تعالى يذهبون إلى أن ذلك يوجب

١ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد .. ص ٦٩ .

٢ - « « ص ٦٨ .

٣ - « « نفس الصنفحة .

كونه في جهة ، وكونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهرًا وهو محال ،
والمفضى إلى المحال محال . فان الغزالي يذهب إلى إبطال إدعائهم ، بل
ويلزمهم في ذلك مذهب المجسمة ، إذ أنهم لم يعترفوا بوجود الأدلة خواص
الأجسام ^(١) . ويرى الغزالي — متابعا في ذلك الأشاعرة السابقين عليه —
أنه تعالى يرى العالم ويرى نفسه ، وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم ،
ولما كان ذلك كذلك بطل ادعاؤهم .

والدليل عليه أن الإنسان يبصر ذاته في المرآة ، وذاته ليست في جهة
غير جهة مقابلة . ولما كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته لا تحل في المرآة التي
الجهة المقابلة ، فانه بذلك يبصر ذاته في غير جهة ^(٢)

أما رد الغزالي على المعتزلة من الناحية السمعية ، فقد ألقاه على نفس
فكرته السابقة وهي الجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية . وقد استند في ذلك
إلى الآية الخاصة بسؤال موسى عليه السلام : « رب أرني أنظر إليك » ^(٣) ،
إذ يرى أن موسى — وهو من الأنبياء انتهى منصبه إلى أن يكلمه الله
شفاهاً — لا يمكن أن يحل صفة من صفات ذاته تعالى حتى يسأل ربه الرؤية
وهو عالم باستجالاتها عليه تعالى « إذ كيف لم يعرف موسى أنه ليس بجهة ،
أو كيف عرف أنه ليس بجهة ، ولم يعرف أنه رؤية ما ليس بجهة محال » ^(٤) .

١ - المصدر السابق : ص ٦٠ ، ٦١ .

٢ - « « ص ٦١ .

٣ - سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

٤ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٧ .

فإذا احتج المعتزلة بآيات مثل قوله تعالى « ان ترانى » ^(١) وقوله « لا تدركه الأبصار » ^(٢) . كان رد الغالى بأن قوله « ان ترانى » هو دفع لما إلتسمه موسى فى الدنيا « فلو قال قائل : أرنى أنظر إىلك فى الآخرة ، فقال ان ترانى ، لكان ذلك دليلا على نفي الرؤية ، ولكن فى حق موسى على الخصوص لا على العموم ، وهو جواب عن الاستحالة فى الحال » ^(٣) .

ويذهب الغزالى إلى تأويل الآية « لا تدركه الأبصار » ^(٤) - والتي كانت من أقوى الأدلة السمعية التى استند إليها المعتزلة فى نفيهم الرؤية - بمعنى أنها لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه ، كما تحيط الرؤية بالأجسام ، ومن المعروف أن الاحاطة وغيرها من مقتضيات الرؤية - وذلك على أساس مذهب الغزالى والاشاعرة - إنما تكون فى الدنيا دون الآخرة ، إذ أنه تعالى يمكن أن يغيرها فى الآخرة ، حيث تنتفى عن النفس الحجب التى تحول دون رؤيتها المعلومات . وعليه يكون المقصود من الآية أن الإبصار بشروط الرؤية التى تتطلبها لا تدركه فى الدنيا دون الآخرة ^(٥) .

ويتهى الغزالى أخيرا بتوضيح مذهب أهل السنة ، وأهل الحق - كما يسميهم - مبينا موافقته لهم أو موافقتهم له فيما ذهب أو ذهبوا إليه ، إذ

١ - سورة الأعراف ' آية ١٤٣ .

٢ - سورة الانعام : آية ١٠٣ .

٣ - للغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ٦٨ .

٤ - سورة الانعام : آية ١٠٣ .

٥ - الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ٦٨ .

يقول: «وعرفوا أن الجهة منفية لأنها للجسمية تابعة ومتممة ، وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وطريقه ، وهى تكملة فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التى من لوازمها ، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التى هى من روافده وتكملاته ومشاركة له فى خاصيته ، وهى أنها لا توجب تغيير فى ذات المرئى ، بل تتعلق به على ما هو عليه كالعالم ، ولا يخفى عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد فى الاعتقاد » (١) .

١ - المصدر السابق : ص ٦٩ ومن الغريب أن نرى الغزالي ، فى موضع آخر ، يثبت رؤيته تعالى بالقلب أو البصيرة لا بالبصر ، وذلك فى كتابه المقصد الاسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى (ص ١٢٧ ، إذ يقول : ولذلك يدرك عارفه والناظر إلى جمالة من البهجة والمرور واللذة والقبطة ما يستحققر معه نعيم الجنة وجمال الصورة المبصرة ، بل مناسبة بين جمال الصورة الظاهرة ، وبين جمال المعانى المدركة الباطنة .

ولا يخفى علينا ما فى تصريح الغزالي السابقة من مشابهة يل ومطابقة بينه وبين المعتزلة ، والذين انتقدهم الغزالي نقداً صريحاً وخصوصاً فى مذهبهم فى نفى الرؤية ، وتأويلهم الآيات الواردة باثباتها بمعنى العلم ، إذ انفق أغلب المعتزلة على تأويل الرؤية بمعنى العلم كأبى الهذيل وغيره (الاشعرى : مقالات الإسلاميين - ج ١ - ص ٢٨٩) فمثلا نراه يؤول سؤال موسى ربه الرؤية ، بأنه لم يسأله الرؤية بل تجاوز بها عن العلم الضرورى لأنه لازمها ، واطلاق اسم الملزوم شائع . وقد ذهب إلى نفس التأويل الجبائى وأكثر البصريين (الأبيحى : المواقف فى علم الكلام ص ٣٠٠ =

.

== وكذلك ذهب القاضي عبد الجبار في كتابه « المغنى في أبواب التوحيد والعدل » والذي يعدّ أوضح ممثل لمذهب المعتزلة في الرؤية ، فالجزء الرابع من هذا الكتاب : أغلبه يدور حول موضوع الرؤية ، وفيه يناقش مؤلفه حجج الخصوم من مثبتى الرؤية كالشاعرة ، كما قدم كثيرا من الحجج العقلية التي تنفى الوؤية ، وهو يعتمد كما يرى د. عراقى « المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - ص ١٣٣ هامش » على تأويلات جدلية إلى حد كبير ، منها ما يعتمد على جوانب فكرية ، ومنها ما يعد أدلة سمعية .

إذ نراه مثلا يذهب إلى أن المدرك منا لا يصلح أن يدرك شيئا إلا بحاسة أو ما يجرى مجراها ، وأنه مفارق للقديم تعالى في ذلك (ج ٤ - ص ٣٦) ، إذ الرأى بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا ، أو حالا في المقابل ، أو في حكم المقابل « فإن الشيء متى كان مقابلا للرأى بالحاسة أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل ، وجب أن يرى ، وإذا لم يكن مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل لم ير .

فيجب أن تكون المقابلة أو ما في حكمها شرطا في الرؤية ، لأنه بهذا الطريق يعلم تأثير الشرط ، أما كونه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ، ولا حالا في المقابل ، ولا في حكم المقابل ، فهو لأن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض ، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض ، فلا يجوز أن يكون مقابلا ، ولا حالا في المقابل ، ولا في حكم المقابل .

==

(الجزء الرابع - ص ٢٤٨ - ٢٤٩) .

.

= وهو يشير في ذلك إلى ما ذهب إليه ضرار بن عمرو من أننا نرى القديم تعالى بحاسة سادسة وبالتالي يكون مقابلا ، ولا حالا في المقابل ، ولا حكم المقابل ، لأن تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس . فيقول : « مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليست بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض ، ومعلوم أن هذه العوامل مع اختلافها واختلاف بنائها متفقة في أن لا يرى الشيء بها إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل . على أنه لا دلالة تدل على تلك الحاسة ، فلا يصح إثباتها . فلو جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة سادسة ، لجاز أن يذاق بحاسة سابعة ، وأن يلمس بحاسة ثامنة ، وأن يشم بحاسة تاسعة ، ويسمع بحاسة عاشرة - تعالى عن ذلك علوا كبيرا . (ج ٤ - ص ٢٥٢ - ٢٥٣) .

وقد ذهب القاضى كغيره من المعتزلة إلى تأويل الآيات الواردة بآثبات رؤيته تعالى بمعنى العلم . إذ يضرب لذلك أمثله كثيرة من الآيات القرآنية، حيث يقول : إن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة ، يبين ذلك قوله تعالى « ألم تر كيف فعل ربك بعاد » (سورة الفجر : آية ٦) ، « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل » سورة الفيل : آية ١) ، وقوله « أو لم يرى الإنسان أنا خلقناه من نطفة » (سورة يس : آية ٧٧) ، وقوله « ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض » (سورة المجادلة : آية ٧) ، وقوله « انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا » (سورة المعارج : آية ٦) وهو تعالى يعنى البعث .

.

== كذلك يستدل القاضى بقول المسلمين : اللهم أرنا الحق حقا فنتبعه ،
والباطل باطلا فنجتنبه ، وقد ذكر أهل اللغة فى كتبهم أن الرؤية إذا
بمعنى العلم ، تعدت إلى مفعولين . وإذا كانت بمعنى الإدراك لم تعد إلا
إلى مفعول واحد . فإذا صح ذلك ، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم ، لم
يُمتنع أن يكون المراد بقوله ﷺ : « ترون ربكم كما تعلمون القمر ليلة
البدر » ويكون هذا أصح لأنه أن حمل على أنه أراد أن يدركونه بالبصر
كما يدركون القمر ، فيجب أن يدرك فى جهة مخصوصة كالقمر ، فثبت
أن وجه التشبيه فيه ، إذا حمل على العلم من حيث شاركه فى أنه
ضرورى ، أصح . (الجزء الرابع - ص ٢٣١) .

رابعا نقد ابن رشد للغزالي والأشاعرة

أقام الأشاعرة مذهبهم في جواز رؤيته تعالى على أساس منطقهم في السببية ، اذ يرون أن العلاقة بين الأسباب والمسببات غير ضرورية ، ومن ثم رأبناهم أثبتوا رؤيته تعالى رغم نفيهم عنه الجسمية ، بل وذهب بعضهم إلى نفي الجهة عنه تعالى كالجويني والغزالي .

أما المعتزلة وتابعهم في ذلك ابن رشد ، فقد كانوا على النقيض ، اذ رأوا أن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ضرورية ومن ثم كان نفيهم الرؤية ناجما عن نفيهم الجهة عنه تعالى .

وإنطلاقا من ذلك وجه ابن رشد والمعتزلة إنتقادهم للأشاعرة ، وسوف نعرض في هذا الصدد لإنتقاد ابن رشد ، مكتفين بالإشارة إلى نقد المعتزلة .

يرى ابن رشد — في نقده لمذهب الأشاعرة في إثبات جواز رؤيته تعالى رغم نفيهم الجهة والجسمية عنه تعالى — أنهم بذلك قد خرجوا عن الشروط المحددة لمروية ، متأثرأ في ذلك بأرسطو من خلال شروحه وتلاخيصه ، كما يذهب إلى ذلك د. عراقى (١) . إذا يشترط ابن رشد وجود المرئي في مواجهه الرائي ، كذلك يشترط الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر (٢) ، وكذلك اللون وغير ذلك .

١ - عاطف العراقي المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - ص ١٣٦

٢ - ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٨٧ ، وأيضا تلخيص الحاس والمختوس

لاين رشد - تحقيق د. عبد الرحمن بدوي - القاهرة سنة ١٩٥٤ ص ١٧٧ ، =

وإذا كان الأشاعرة قد بنو رأيهم في ذلك على غيره هذه الشروط التي
إشترطها أو حندها ابن رشد ، فإنه يرى لذلك أنهم قد لجأوا إلى حجاج
سوفسطائية^(١) ويتهمهم لذلك بأنهم خلطوا بين إدراك العقل وإدراك
البصر^(٢) ، إذ العقل يدرك ما ليس في جهة أى في مكان ، أما إدراك البصر
فيشترط فيه الشروط السالفة .

أيضاً يبطل ابن رشد احتجاج الأشاعرة باثبات جواز الرؤية بالوجود ،
بمعنى أن كل موجود يصح أن يرى خلافا للمعدوم ، ويرى أن ذلك غير
ضرورى : والا لجاز أبصار الاصوات وسائر المحسوسات الخمس ، وأن
يكون البصر والسمع والشم والذوق واللمس حاسه واحدة ، وهذا مما
يخرج عن العقل^(٣) . ودليل ابن رشد على ذلك أن الاصوات موجودة
ولكننا لا نراها^(٤) .

وقد ربط ابن رشد في نقده للأشاعرة بين رأيهم في الجسم ، ورأيهم في
رؤيته تعالى ، إذ يرى أنهم جمعوا بين نبي الجسمية ، وبين إثبات الرؤية لما
ليس بجسم بالحس ، ونفروا قياس الشاهد على الغائب فيما يتعلق بكيون المرئى

== وأيضا : تلخيص كتاب النفس لابن رشد - نشرة د. أحمد فؤاد
الأهوانى - القاهرة سنة ١٩٥٠ - ص ٣٢

١ - ابن رشد : منهاج الأدلة - ص ١٨٦

٢ - المصدر السابق : ص ١٨٦ - ١٨٧

٣ - المصدر السابق : ص ١٨٧

٤ - المصدر السابق : ص ١٨٩

في جهه من الراى (١) .

كذلك حاول ابن رشد نقد الاشاعرة في هذا المقام عن طريق إلزامه بشروط التعريف ، اذ يرى أن تعريف الاشياء لا بد أن يكون ثابتا محمدا وأن يكشف عن خصائصها ، كتعريف البصر مثلا (٢) ، وهو ينكر في ذلك أن يكون البصر مدركا للأشياء « والا لزم أن تكون مدارك المحسوسات واحدة بالجنس ، فلا يكون هناك فرق بين مدرك السمع ومدرك البصر » (٣) .

وينتهى ابن رشد في إنقاده للأشاعرة إلى نفي رؤيته تعالى ، إذ يرى أنه من الغسير أن تجمع في إعتقاد واحد بين تقيضين ، بين موجود ليس بجسم ، وأنه مرئي بالابصار في نفس الوقت « لان مدارك الحواس هي في الاجسام أو أجسام » (٤) .

وكذلك ينتقد ابن رشد الغزالي حين ذهب إلى الجمع بين نفي الجهة ، وإثبات الرؤية ، نافيا بذلك عنه تعالى الشرط التي تتطلبها رؤية المحدثات من جهة ومكان ومقابله وإتصال شعاع ونحوها ، ومتابعا في ذلك الاشاعرة (٥) ، مؤكدا أن الإنسان يبصر ذاته في المرآة ، وذاته ليست في

١ - ابن رشد . منهاج الادلة ، ص ١٨٩

٢ - المصدر السابق : ص ١٨٨

٣ - المصدر السابق : ص ١٨٩

٤ - المصدر السابق : ص ١٩٠

٥ - الغزالي الإعتقاد في الإعتقاد - ص ٥٩ ، وأبضا الرسالة =

جهة غير جهة مقابلة ، ولما كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته لا تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة ، فيتريب على ذلك أنه يبصر ذاته في غير جهة ^(١) .

وهكذا كان نقد ابن رشد للإشاعة - فيما يتعلق بموضوع رؤيته تعالى - صادر عن إيمانه بمبادئ فلسفية يقينية برهانية . كالاعتقاد بضرورة التلازم بين الأسباب ومسبباتها .

= القدسية للغزالي - ص ٨١ ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستاني - ج ١ ص ١٠٠ . ويجدر الإشارة في ذلك ، أن نفى الغزالي والإشاعة للشروط المحددة للرؤية وإنكارهم تبعاً لذلك على النافين للرؤية مذهبهم ، كان إنطلاقاً من مذهبهم في السببية ، إذ تفوا جميعاً أن تكون العلاقات بين الأسباب والمسببات ضرورية واستبدلوا ذلك بفكرة جريان العادة . وقد ذهب البعض معللين لذلك ، بأن مذهبهم السابق في السببية كان لرغبتهم في إنساع المجال للقول بالمعجزات وخرق العادات . (نجد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - ج ٢ - ص ١٩٩) وأيضا : عاطف العراقي تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - ص ١٢٥ . وأيضا : جولد زهر - العقيدة والشريعة - ص ١٦ ، ١١٧ .

١ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٦١ ، وأيضا : مقاصد الفلاسفة للغزالي - طبعة القاهرة سنة ١٩٣٦ - ص ٤٢ .

١ — أثبات الأشاعره وحدانية الله :

كما أثبت الأشاعره الصفات الوجودية له تعالى - كقيامته بنفسه ، ووجوده ، ومخالفته للحوادث ، وقدمه وبقائه مدللين على ذلك بكل من الأدلة العقلية والنقلية - فمنهم قد أثبتوا الله أيضا الوحدانية ، كصفة من الصفات الوجودية أو النفسية .

وقد إتفق الأشاعره جميعا على إثبات الوحدانية له تعالى فيما يسمى ببرهان التمانع ، إذ الله واحد بمعنى عدم التعدد في ذاته وصفاته وأفعاله فالله واحد في ذاته واحد في صفاته . بمعنى أن كل صفة من صفات الله واحدة ، فليس له صفتان أو أكثر من نوع واحد ، كقدرتين ^(١) ، وليس لغيره صفات تشبه صفاته ^(٢) « ليس كمثل شيء » ^(٣) ، وهو واحد في الفعالة ، إذ أن جميع الكائنات مخلوقة بقدرة الله وحدها ، فلا شريك له فيها وليس لغيره فعل من الأفعال ^(٤) .

١ - نقول موضحين ذلك ، أن ما زاد على صفة واحدة من كل نوع لا فائدة فيه . لأن من لوازم صفات الله أن تكون كل واحدة منها كاملة ومستقلة ، وإتصافه تعالى بما لا فائدة فيه عبث ، والعبث محال عليه تعالى .
٢ - توضيح ذلك ، بأنه لو كان لغير الله صفات تشبه صفاته تعالى ، لكان ذلك الغير إلها ، فتعددت الآلهة ، لكن قام البرهان على استحالة التعدد « قل هو الله أحد » سورة الاخلاص : آية ١ .

٣ - سورة الشورى : آية ١١ .

٤ - وبرهان ذلك ، أنه لو كان لغير الله فعل ، لما كانت جميع الكائنات مستنده إلى قدرة الله وحدها ، ولكن ثبت بالدلائل أستناد جميع الكائنات إلى قدرة الله وحدها .

وبدل على عدم وجود ذات تشبه ذاته تعالى، أنه لو فرضنا وجود ذات غير ذات الله، متصفة بصفات الألوهية، لوجد الهان، ولو وجد الهان لتمكن الخلاف بينهما، كان يريد أحدهما وجود شيء، ويريد الآخر عدم وجوده، فإن نفذ مرادهما معا، لزم اجتماع النقيضين، وهو باطل وإن لم ينفذ مرادهما معا، لزم عجزهما فلا توجد هذه الكائنات، وعدم وجودها باطل بالمشاهدة.

فاذا بطل جميع ذلك، بطل ما أدى إليه وهو تعدد الآله، ووجب إتصافه تعالى بالوحدانية «قل هو الله أحد» (١) «ولو كان فيها آله إلا الله لفسدنا» (٢) «وما كان معه من آلهه إذا لذهب كل إله بما خالق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون» (٣).

كان ذلك ما يخص لبرهان التمانع، والذي استخدمه الأشاعره جميعا، متقدمين ومتأخرين في إثبات وحدانية الله، على اختلاف بينهم. فلاشعري مثلا استخدم البرهان السابق - برهان التمانع - كما أوضحناه، مهملا بذلك لاحتمال اتفاق إلهين، بينما استطاع الأشاعرة المتأخرين على الأشعري، أن يمداركو هذا النقص في مذهبه، فاستكملوه - كما سيتضح بيانه باذن الله.

إلا أنه يمكننا القول بأن الأشاعره وأن استخدموا برهان التمانع في

١ - سورة الاخلاص : آية ١ .

٢ - سورة الانبياء : آية ٢٢ .

٣ - سورة المؤمنون : آية ٩ .

إثبات وحدانية البارئ ، إلا أنهم لم يأتوا في هذا الصدد بجديد ، فقد كان هذا البرهان معروفاً ومستخدمًا قبل الأشعري . إذ نجده عند الشافعي (١) . أضف إلى ذلك أنهم لم يبرهنوا على التوحدانية - بنفس الدليل - بطريقة عقلية مؤدية إلى البرهان ، وإنما قدموا دليلاً نقلياً . كان إستدلالهم بمثابة تفسير للآيات الواردة بهذا الدليل ، أكثر من كونه برهاناً عقلياً فلسفياً . نقول ذلك متفقين مع ابن رشد (٢) — في نقده الذي وجهه للاشاعرة في معرض إثباتهم وحدانية البارئ بدليل التماثل . وإن كنا نختلف معه في ناحية أو أكثر من نواحي نقده للاشاعرة ، منها قوله بأن إستدلالهم بهذا البرهان لا يرضى العامة (٣) ، إذ نرى أنه يعد مناسباً تماماً لعقلية هؤلاء نظراً لبساطته .

فاذا تتبعنا المذهب الأشعري عند أصحابه ، منضلين لما سبق ، وجدنا الأشعري يلجأ إلى برهان التماثل المستند إلى أدلة سمعية من القرآن كقوله تعالى « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا » (٤) في إثبات وحدانية الله - وهو نفس الدليل الذي لجأ إليه المعتزلة في نفي الثاني عن الله وإثباته واحداً في القدم ، وهو أخص صفاته تعالى عند المعتزلة (*) ، بينما يرى الأشعري

١ - جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها - ص ٢١٥ ، وأيضاً الفقه الأكبر للشافعي - ص ٨ .

٢ - عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - ص ٧٩ .

٣ - ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد أهل الملل - ص ١٥٧ .

٤ - سورة الأنبياء . آية ٢٢ .

* - يمكننا القول بأننا نجد الدليل في كثير من جوانبه لدى المعتزلة =

== وبالأخص عند القاضي عبد الجبار في كتابه « المغنى » الجزء الرابع .
 إذ نراه يعقد فصلاً عنوانه « في ذكر الدلالة عن أنه لا يجوز أن يكون مع
 الله عز وجل قديم ثان » . يقول فيه : لو كان معه عز وجل قديم ثان ،
 لوجب كونه قادراً لنفسه ، ولو كان معه قادراً ثان لنفسه ، لوجب كون
 مقدورها واحداً ، لأن ذات أحدهما كذات الآخر ، ولذاتها بتعلقان
 بالمقدور . فإذا كان أحدهما يتعلق بمقدور بعينه ، وذات الآخر كذاته ،
 وجب تعلقه به ، لأنه لو لم يتعلق به ، لأدى إلى كونه مخالفاً له من حيث لم
 يتعلق بما يتعلق به الآخر لذاته .

يوضح ذلك أن كل معنيين تعلقاً بغيرهما لذاتها ، فيجب أن يتعلق
 أحدهما بنفس ما يتعلق به الآخر . ومق تعلق أحدهما بشيء دون الآخر ،
 أنبأ ذلك عن اختلافها ، فلو لم يكن مقدوراً بين قارين لنفسها مقدوراً ،
 واحداً ، لأدى ذلك إلى كونها مختلفين من حيث تغاير مقدورهما ومتفقين
 من حيث كانا قديمين وقارين لأنفسهما ، وهذا مما قد بينا فسادَه .

وقد علم أن كون المقدور الواحد لقارين محال ، فيجب إذا نفى قديم
 ثان مع الله ، لأن القول بانيته يؤدي إلى أمور ، فاما أن يقال بأنه ليس
 قادراً لنفسه ويقدران على مقدور واحد ، وقد بينا فساد ذلك . أو أن
 يقال هو قادر لنفسه ، ويقدر على غير ما يقدر عليه صاحبه ، وذلك
 يوجب لما ذكرناه الآن من اختلافها وإتفاقها ، فيجب بطلان القول بأن
 مع الله قديماً ثانياً . « المغنى — ج ٤ — رؤية الباري — ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ » . =

.

= أيضا يقدم القاضى عبد الجبار دليلا آخرأ على نفى الثانى عن الله ، وهو بينى هذا الدليل على أصول منها : القول بأن القديم لنفسه ، وأن ما شاركه فى كونه قديما يجب كونه مشاركا له فى سائر الصفات الذاتية ، ومنها القول بأن المقدور الواحد لا يصح كونه مقدورا لقادرين ، ومنها أن القادر لنفسه يجب ألا تتناهى مقدوراته ، ومنها أن تناهى المقدور يقتضى كون القادر قادراً بقدره ، ومنها أن القادر بقدره لا يصح أن يكون قادراً بقدره إلا وهى حالة فيه (ص ٢٧٦) .

فإذا صح كونه تعالى قديما لذاته ، وجب فيمن شاركه فى القدم أن يكون مثله ، إذ أن القدم هو أخص صفاته تعالى ، وإذا شاركه فى كونه قديما لذاته وجب مشاركته له فى سائر صفاته الذاتية ، لأن الذاتين إذا اشتركا فى صفة من صفات الذات ، فقد علم أن ذات أحدهما يجب أن تستحق سائر ما تستحقه الأخرى ، لأن ما أوجب استحقاقه لأحدهما يوجب استحقاقه للآخر . ولو جوزنا اشتراكهما فى صفة الذات ، وأن أفتراقهما فى صفة أخرى ، لا رجب ذلك كون أحدهما مخالفا لما هو موافق له . وإلى أن يوافق ما يخالفه ، ويستحيل فى الذات الواحدة الوفاق والخلاف ، كما يستحيل أن نوجب الحدوث والقدم .

وعلى ذلك يرى القاضى أن الاشتراك فى صفة الذات ، يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات ، ويوجب أيضا الاشتراك فى الاحكام الراجعة للذات . أما وجوب الإتفاق فيما لا يرجع إلى الذات ، فيرى أنه =

== غير واجب . (ص ٢٤٢ — ٢٥١ — ٢٥٠) .

ويبطل القاضى فى ذلك أيضا أن يكون معه تعالى ثانيا عاجزاً وليس بقادر ، وذلك لان مشاركة هذا الثانى له فى كونه قديما . يوجب مشاركته له فى كونه قادراً لنفسه ، وإذا وجب كونه قادراً لنفسه ، استحال كونه عاجزاً ، وذلك لان وجوب كونه قادراً — كما يرى ذلك القاضى يمنع من كونه غير قادراً ، أو كونه عاجزاً ، لما فى ذلك من تناقض . (ص ٢٥٢ — ٢٥٣) .

أيضا يورد القاضى تليلا آخرأ على أنه عز وجل لا ثانى له — وهو نفس دليل الاشعرى والاشاعره — وهو أنه لو كان له تعالى ثان ، لوجب كونه قادراً لنفسه من حيث شاركه قديما . ويرى القاضى أن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما ممانعة الآخر بناء على وجوب قدرة كل منهما على الشئ . وضده ، إذ صح كل منهما قادراً لنفسه ، فإذا يصح التمانع بينهما . وإذا صح ذلك ، وأراد أحدهما تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكينه فى نفس الوقت ، يرى القاضى أن ذلك لا يخلو من ثلاث : فاما أن يتحقق مراديهما وهو محال نظراً لتضادهما . وأما ألا يتحقق مراديهما معا ، وذلك يوجب كون كل واحد منهما مانعا لصاحبه ، مما يدل على تناهى مقدورهما ، وهذا يبطل القديم الواحد ، فضلا عن القديم الثانى . وأما أن يتحقق مراد أحدهما دون مراد الآخر . وبذلك يكون المتحقق مراده هو الأقدر من صاحبه ، فيجب من ذلك كون صاحبه متناهى المقدور ، مما يشير إلى ==

أن أخص صفاته تعالى هو القدرة على الاختراع ^(١) وتابعة الاشاعة في مذهبه هذا — أيضا نجد الاشعري يستند إلى أدلة سمعية أخرى ^(٢) مثل قوله تعالى « لو كان معه آلهة أخرى إذا لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلا » ^(٣) ، كذلك قوله تعالى « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من آلهة إذا لذهب كل آله بما خلق ولعل بعضهم على بعض » ^(٤) ، وأيضاً قوله تعالى « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » ^(٥) .

ويستخلص الأشعري من الآيات السابقة والتي يستند إليها دلائل القانع عنده ، أنه لو كان هناك أكثر من آله واحد ، لما كان هذا العالم بما

== كونه قادراً بقدره حالة فيه ، وهذا يوجب كونه جسماً محدثاً .

ويخرج القاضى من ذلك بقوله : فقد صح بأن القول باثبات ثان مع الله يورث : أما إلى إجتناح ضدين ، أو أبطال القديم الواحد وكون ذلك الثانى محدثاً ، وكل ذلك فاسد ، فيجب القضاء بأنه تعالى واحد لا ثانى له .
(المغنى -- ج ٤ -- روية البارى - ٢٧٥) .

١ - الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام .. ص ٩١ .

٢ - الأشعري : اللسع .. ص ٨ ، وأيضاً : إستحسان الخوض فى علم الكلام .. ص ٨٩ .

٣ - سورة الإسراء : آية ٤٢ .

٤ - سورة المومنون : آية ٩١ .

٥ - سورة الرعد : آية ١٦ .

فيه من حكمة وإتساق ، وذلك لأن الكثرة عند الأشعرى توجب صحة وقوع الاختلاف والتمايز من المراد ، فالأشعرى يرى أننا لو فرضنا الكلام في جسم . وأراد أحدهما تحريكه والاخر تسكينه ، لم يخل الحال من ثلاثة أمور : فاما أن تنفذ إرادتهما معا ، فيكون الجسم متحركا ساكنا في محل واحد وفي حالة واحدة ويجتمع بذلك السكون والحركة ، وهو محال وأما ألا تنفذ إرادتهما فيكون كل واحد منهما عاجزا قاصرا عن تحقيق مراده ، وهذا أيضا مستحيل وأما أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني ، فيصير الثاني مغلوبا على أمره ممنوعا من تحقيق إرادته ، وذلك يناقض الألوهية ، ويكون المنفرد بالفعل هو الاله . والعاجز ليس باله ^(١) .

والواقع أن الأشعرى لم يفصل القول في سبب استحالة وقوع الاتفاق بين الإلهين ، معتبرا ذلك من القضايا البديهية التي لا تقوم الدليل عليها . وهذا يعد خطأ من جانب الأشعرى . إذ كان هذا التفاضل منه عن مناقشة ناحية من أهم نواحي دليله بمثابة الثغرة التي نفذ إليه منها خصومة . فعلى سبيل المثال يتهمه د. محمود قاسم متفقا في ذلك مع ابن رشد — بأن دليله لا يستند إلى برهان قطعي ، إذ يعد دليلا إقناعيا فقط وليس منطقيا ، حيث أثبت الأشعرى اختلاف الإلهين ، ولم يثبت إحتمال إتفاقهما ^(٢) « لأنه كما يجوز في العقل أن نقول بالاختلاف بين الإلهين ، فانه يجوز أيضا إتفاقهما ، بحيث يكونا كصانعين إتفقا على مصنوع واحد » ^(٣) .

١ - الأشعرى : الملع - ص ٨ .

٢ - محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد - ص ٣٢ - ٣٣ .

٣ - ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد أهل الملل - ص ١٥٧ - ١٥٨ .

ويرد د. جلال موسى ، محاولا دفع هذا الاتهام عن الأشعري (١) ،
 فيرى أن الأشعري لم يثبت إحتمال إتفاق الإلهين مكتفيا بإثبات إختلافها ،
 لأنه أعتبر أن الإتساق والحكمة والنظام في العالم دلائل واضحة وكافية
 وحدها في إثبات الوجدانية له تعالى ، فيكون الأشعري بذلك قد إتخذ من
 فكرة النظام والغاية المتمثلة في الكون أساسا لإثبات الوجدانية له تعالى (٢).
 يقول الأشعري : « لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق
 على أحكام ، ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحد منها » (٣) . ومن ثم فهو لم
 يورد إحتمال إتفاقها ، لأنه يعد أبعد عن التصديق (٤) .

والواقع أن دفاع د. موسى يعد من جانبنا دفاعا ضعيفا ، ولذا فانه لم
 يحقق الغرض منه ، وهو دفع اتهام د. قاسم وغيره عن الأشعري . إذ أن
 د. موسى قد كرر نفس خطأ الأشعري ، إذ ركز دفاعه عن الأشعري
 حول إثباته - أي الأشعري - إحتمال إتفاق الإلهين لا إختلافها ، متجاهلا
 أو محاولا أن يتجاهل أن الأشعري لم يتعرض في دليله لا من قريب ولا
 من بعيد لإحتمال الإتفاق . ودليلنا على صحة ذلك هو أن الأشعري يذكر
 في معرض حديثه عن علاقة الذات بالصفات ، ردأ على المعتزلة وبالتحديد على
 واصل بن عطاء - حينما أعترض على إثبات الأشعري لصفات الله كالعلم
 والإرادة وغيرهما وأعتبارها وجودية وقديمة ومغايرة في ذاتها ومغايرة

١ - جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها - ص ٢١٥ وما بعدها .

٢ - حموده غرابه : الأشعري - ص ٩٣ .

٣ - الأشعري : اللمع - ص ٨ .

٤ - جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها - ص ٢١٦ .

للذات . بأن إثبات الاشعري لذلك معناه تعدد القدماء . فيرد الاشعري ، بأن تعدد القدماء في ذاته لا ينافي الى حدة الواجبة لله شرعا وعقلا إنما الذي ينافيها هو تعدد القدماء (المتغايرة) ولا تغاير بين الله وصفاته . ولا بين الصفات بعضها بعض (١) . فالاشعري يرى أن معنى الغيرية هو « جواز مفارقة أحد الشيثين للآخر على وجه من الوجوه » (٢) .

وعليه يكون الاشعري قد أثبت فيما سبق إحتمال الإختلاف بين الآله دون إحتمال الإتفاق ، إذ ذهب إلى أن الوحدة تستغني عنه تعالى فقط في حالة إختلاف القدماء . نقول هذا وإن كان بعض المتأخرين من الاشاعرة قد تموا عن الاشعري تعريفه السابق للغيرية ونخص من هؤلاء الامام محمد عبده (٣) . إلا أننا نرى ، متفقين في ذلك مع ما ذهب إليه د. غرابه ، من أن التعريف السابق للغيرية إنما هو ثابت الاشعري دون غيره من (الاصحاب) إذ ذكر الاشعري التعريف السابق بنفسه في (الملع) ، وهو من المکتب المقطوع بصحة نسبتها للاشعري .

أيضا يلجأ د. موسى إلى أقوال الشهرستاني في ذلك ، محاولا الخروج منها بقول إستقاه الشهرستاني عن شيخه ، ويمكن أن يسد بها النقص الحاصل في مذهب الاشعري . كقول الشهرستاني بأن المستغنى على الإطلاق هو من يستغنى عنه ، إذ لو فرضنا الهين استغنى كل منها عن الآخر ، لكان معنى ذلك أن كل واحد منها مستغنى عنه مفتقر إليه وقاصر عن درجة الاستغناء

١ - غرابه : الاشعري - ص ٩٧ .

٢ - الاشعري : الملع - ص ١٢ .

٣ - محمد عبده : حاشيته على العقائد العضوية - ص ٩٩ .

المطلق ، لان نفس الإستغناء إستعلاء . والشهر ستانى يرى أن ذلك محال ،
لانه تعالى هو الغنى عن العالم ويفتقر العالم إليه « والله الغنى وأنتم
الفقراء » (١) ، فهو المستغنى على الإطلاق يستغنى به ولا يستغنى عنه (٢) .

ويرى د. جلال موسى أن الشهر ستانى باثباته السابق يكون قد استكمل
المذهب على شيخه ولكننا نرى أن قول الشهر ستانى لم يزد فى مذهب الاشعرى
الاغموضا (٣) .

١ - سورة محمد : آية ٣٨ .

٢ - الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام — ص ٩٢ .

٣ - نود الاشارة إلى أن الامام محمد عبده .. وهو الذى إستعان به
د. جلال موسى عما ولا أن يلتمس لديه حلا يمكن عن طريقة دفع الاتهام
السالف عن الاشعرى كما فعل الاشعرى ولم يقدم لنا فى
ذلك حلا مقبولا من جهة العقل ، إذ ثبت أنه من المستحيل أن يكون
واجب الوجود أنان نظراً لإختلافها فى التعينات « لانه لو تعدد واجب
الوجود لكان لكل من الواجبين تعين يخالف الآخر بالضرورة ، وكلما
اختلفت التعينات اختلفت الصفات الثابتة للذوات المتعينة ، فيختلف العلم
والإرادة باختلاف الذوات الواجبة ، إذ يكون لكل واحد علم وإرادة
ببائنان علم وإرادة الاخرى ، ويكون لكل واحدة علم وإرادة بلاثان ذاتها
وتعنيها الخاص بها ، وهذا التخالف يعد ذاتيا ، لان علم الواجب وإرادته
لازمان لذاته من ذاته لا لأمر خارج . وفعل الواجب إنهما يصح عنه على
حسب علمه وحكم إرادته ، فيكون فعل كل صادر على حكم يخالف الآخر
مخالفة ذاتيه . فلو تعدد الواجبون ، لتخالفت أفعالهم لتخالف علومهم وإرادتهم ،
وهو خلاف يستحيل معه الوفاق » . « محمد عبده : رسالة التوحيد — دار
المعارف — القاهرة سنة ١٩٧٧ . ص ٤٢ » .

هكذا أثبت الأشعري الوجدانية له تعالى ، وقد أثبتنا كما أوضحنا بدليل
برهان التامع .

فاذا إنتقلنا إلى الباقلاني وجدناه قد إستخدم نفس الدليل الذي اعتمد
عليه الأشعري في إثباته الوجدانية للباري ، والباقلاني في ذلك يكاد ينقل
نفس إستدلال الأشعري ولم يزد عليه شيئاً . إلا أنه استطاع أن يستكمل
المذهب على شيخه (١) .

١ - نشير في ذلك إلى أن الأشعري وإن كان قد أخفق في محاولته إثبات
تمامع الإلهين في حالة الإتفاق ، فإن النجاح في هذه المحاولة كان من نصيب
من تلوه من الأشاعرة وبخاصة المتأخرين منهم كالجويني والغزالي ومن
تلوه من الأشاعرة . فالتفتازاني مثلاً يشير إلى دليل التامع أو التغالب عند
المتكلمين فينتجح في تحليل وإبراز وفك الغموض الحاصل من القول ببرهان
التامع بقوله . أن صانع العالم واحد ، فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب
الوجود إلا على ذات واحد . والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التامع
المشار إليه بقوله تعالى ﴿ لو كان فيها إله إلا الله لقسدنا ﴾ . وتقريره أنه
لو كان الهان ، لأمكن بينهما تمامع ، بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر
سكونه ، لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن . وكذلك تعلق الإرادة بكل
منها ، اذ لا تضاد بين الارادتين ، بل بين المرادين . وحيةئذ اما أن يحصل
الأمران فيجتمع الضدان ، والا فيلزم عجز أحدهما ، وهو اماراة الحدوث
والا مكان ، لما فيه من شائبه الإحتياج ، فالتعدد مستلزم لا مكان التامع
المستلزم للمحال ، فيكون محالاً . وهذا تفصيل ما يقال أن أحدهما ان لم يقدر =

لأشعري كما سبق أن أوضحنا لم يناقش احتمال اتفاق الإلهين — في حالة التعدد — . ولذلك فإن الباقلاني يسد هذا النقص في مذهب استاذة ، مثبتا استحالة اتفاق الإلهين فيما بينهما ، وهو لم يثبت ذلك في « التمهيد » ، اذ وقف فيه عند حد الدليل أى دليل التمانع — كما أخذه عن شيخه الأشعري . ولكنه أثبتة في « رسالة الحره » قائلا : « فان قيل فيجوز ألا يختلفا في الارادة . قلنا : هذا القول يؤدي إلى أحد أمرين ، إما أن يكون ذلك لقول أحدهما للآخر : لا ترد إلا ما أريد ، فيصير أحدهما آمرا والآخر مأمورا . والمأمور لا يكون إلها . أو يكون كل واحد منهما لا يقدر أن يريد إلا ما أراده الآخر . ولو كان ذلك كذلك ، لدل على عجزها . اذ لا يتم مراد أحدهما إلا بإرادة الآخر . وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الإله إلها واحدا » (١) .

هذا عن احتمال الإتفاق ، وقد استطاع فيه أن يبرهن إلى حد ما على استحالة اتفاق الإلهين . أما عن احتمال الاختلاف ، فقد أثبتة الباقلاني بنفس اثبات الأشعري له موضحا في ذلك وجوب إختلاف الالهة في حالة التعدد (٢) .

== على مخالفة الآخر لزم عجزه ، وان قدر لزم عجز الآخر ، وبما ذكرنا يندفع ما يقال أنه يجوز أن يتفقا من غير تمناع أو أن يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال ، أو أن يجتمع إجماع الارادتين كإرادته الواحد حركة زيد وسكونه معا . (شرح العقائد النسفية — المطبعة الأزهرية — الطبعة الأولى — القاهرة سنة ١٩١٣ هـ)

١ - الباقلاني : رسالة الحره - ص ٣٠

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : التمهيد للباقلاني . طبعة

وكما ذكرنا سبق للأشعري أن يبرهن على ذلك وتابعه فيه الباقلاني متابعة تامة . ولذلك آثرنا عدم التعرض إليه منعا للتكرار .

بقي أن نذكر أن الباقلاني في متابعته للأشعري في هذا الموضوع ، يذكر أن الوجدانية في معناها ، ليست هي الوجدانية من جهة العدد . وإنما الوجدانية عنده ، معناها عدم مشابهته تعالى أو مناظرته لأي من المخلوقات . (١) .

ننتقل بعد ذلك إلى البغدادي ، الذي يثبت له تعالى الوجدانية بدليل التامع ، كما أثبت ذلك بنفس الدليل الأشعري والباقلاني من قبل . والبغدادي في إثباته الوجدانية إنما يكتفي بالدليل العقلي ، دون الإشاعة إلى الأدلة السمعية التي تثبت ذلك (٢) ، ردا منه على الثنوية القائلين بصانعين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمه ، وأيضا على المجوس القائلين بصانعين ، أحدهما قديم وهو يزدان ، والثاني شيطان حادث وهو واهر من . أيضا يرد البغدادي في ذلك على الخابضية والروافض (٣) .

وكما أثبت الباقلاني تمانع الإلهين في كلا حائني اتفاقهما وإختلافهما ، فقد أثبت ذلك البغدادي ، مستكملا على الأشعري مذهبه ، كما فعل الباقلاني من قبل نفس الشيء . إذ يبرهن البغدادي على وجوب تمانع الإلهين ، بنفس

١ - الباقلاني : رسالة الحره - ص ٣٠

٢ - البغدادي : الفرق بين الفرق - ص ٢٠٠

٣ - المصدر السابق : ص ٢٠١ ، أيضا : أصول الدين للبغدادي —

للمذهب الذى أتبعه المعتزلة فى ذلك وخصوصا القاضى عبد الحبار ، اذ يرى أنه لو كان للعالم صانعان قديمان ، لوجب أن يكونا حيمين عالمين ، قادرين مختارين ، لأن من لا تتوفر فيه هذه الصفات ، لم يكن صانعا ، فاذا توفرت فى كل منها الصفات السابقة وجب من ذلك إختلافها فى المراد (١) .

والبغدادى يثبت التامع بين الإلهين فى حالى الاتفاق والاختلاف كما قلنا ، فيثبت التامع لإختلافهما بنفس دلائل الاشعرى والباقلانى ، أما تمانعها حال الاتفاق ، فيرهن البغدادى على وجوبه ، اذ أنها إذا كانا مختارين ولم يكن أحدهما مجبرا على مخالفة الآخر لم يصح الفعل منها نظرا لإختلاف مراد كل منهما . ولو كان كل منهما مضطرا إلى موافقة الآخر فى مراده . لكانا مقهورين عاجزين ولم تصح الألوهية فى وضعهما (٢) .

ويذهب البغدادى إلى أن برهانه السابق لا يصح إلا على مذهب الاشاعرة وحدهم ، وذلك طبقا لمذهبهم فى الإرادة ، وهو لذلك لا يصح على أصول القدرية (٣) سرا . منهم البغداديون أم البصريون . اذ يذهب البغداديون

١ - البغدادى : أصول الدين - الطبعة الثالثة - دار الكتب العلمية ..

بيروت سنة ١٩٨١ ص ٨٥

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - يشير الجوينى فى (الشامل) إلى مذهب المعتزلة فى هذا الصدد ، فيوضح أنهم ذهبوا إلى استحالة كون القديم مريدا بإرادة قديمة ، أو أن يكون مريدا لنفسه . ولذلك لم يبق إلا أن يكون مريدا بإرادة حادثه . ولما كان المعتزلة يذهبون إلى استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ، فيتعين بذلك خلقه ، إرادته لا فى فعل . (الشامل - طبعة اسكندرية - تحقيق د. على النشار وآخرون - ص ٣٨٢) .

منهم إلى أنه تعالى ليس بمريد ، ولذلك فالبغدادى يلزمهم مذهب التنويه من القائلين بصانعين قديمين لا يختلفان في المراد ، نظرا لانعدام الارادة على أصلهم أما البصريون فيذهبون إلى أنه تعالى مريد باراده حادثة يخلقها لا في محل ، وهو أيضا يلزمهم كما ألزم البغداديون مذهب التنويه بناء على قضية أصلهم (١) .

ويبرهن الاسفرايينى على ثبوت الوجدانية له تعالى بنفس برهان التانع ، الذى إستخدمه من سبقوه من الأشاعرة فى أثبات الوجدانية ، الا أنه يثبت إستحالة وجود الهين --- لو فرض التعدد --- بطريقة تختلف إلى حد ما عن سبقوه من الأشاعرة ، حيث يرى أننا لو فرضنا وجود الهين . ولم يقدر أحدهما على كتمان شىء عن الآخر ، فان ذلك يشير إلى كون قدرتها ناقصة متناهية ، ويرى ذلك أيضا . إذا كان أحدهما قادرا على ذلك دون الآخر ، فانه يشير إلى كون علمها أيضا ناقصا متناهيا (٢) .

وينتهى الاسفريينى من إثباته مقررًا إستحالة وجود الهين متصفين بصفات الألوهية ، إذ يقول : « ومن كان علمه أو قدرته متناهيا ناقصا ، لم يكن إلها صانعا ، بل كان مخلوقا مصنوعا » (٣) .

ويفارق الاسفريينى البغدادى مقتربا فى الأشعرى والباقلانى ، حين يرد

١ - البغدادى : أصول الدين - ص ٨٥ - ٨٦

٢ - الاسفرايينى التبصير فى الدين - نشرة الكوترى - مكتبة الخانجي -

القاهرة سنة ١٩٥٥ - ص ١٣٧

٣ - المصدر السابق - نفس الصفحة

برهان التمانع للآيات الواردة في القرآن الكريم مثل قوله تعالى ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (١) وقولي تعالى ﴿فل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا يتفوا إلى ذى العرش سبيلا﴾ (٢) وأيضاً قوله تعالى ﴿قل إنما أوحى إلى إنما إلهكم إله واحد﴾ (٣). وأيضاً برد الاسفرايينى دليل التمانع إلى الآيات الواردة في سورة الإخلاص (٤).

هذا عن المتقدمين من الأشاعرة ، وهم كما رأينا يكادوا أن يكونوا متفقين جميعاً على إثبات وحدانية الله بدليل واحد هو دليل التمانع ، وإن اختلفوا بعد ذلك في كيفية العرض ، أو في عرضهم لهذا الدليل ناقصاً أو كاملاً .

فاذا انتقلنا إلى متأخري الأشاعرة وجدنا في مقدمتهم الجوينى ، والذي أثبت وحدانية الله ببرهان التمانع تمشياً مع مذهب من سبقوه من الأشاعرة ، إلا أنه فصل هذا الدليل وأسهب القول فيه ، داخضاً في ذلك كل الادعاءات التي وردت إليه من خصومه على اختلافهم كالفلاسفة والمعتزلة وأيضاً النصارى ، اذ يرى أن أقانيمهم التي يرونها آلهة ، واجماعهم على التثليث ، إنما يقدح في القول بالوحدانية (٥) .

١ - سورة الأنبياء : آية ٢٢

٢ - سورة الاسراء : آية ٤٢

٣ - سورة الأنبياء : آية ١٠٨

٤ - الاسفريينى : التبصير فى الدين .. ص ١٣٧

٥ - الجوينى : الارشاد الى قواطع الأئمة فى أصول الاعتقاد - ص ٣٨

يبدأ الجوينى اثباته الوجدانية بتعريف الواحد مصطفاً مذهب الباقلانى فى ذلك ، اذ يرى أنه الشئ الذى لا ينقسم (١) ودو يذهب الى أن هذا التعريف يتردد بين معان عدة يجب الاعتقاد بها جميعاً اذ لا يستقيم اعتقاد الوجدانية لمن حرم ركناً من تلك المعانى ، فقد يراد بالواحد - الشئ الذى لا ينقسم وجوده ، وقد يراد به نفى النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد ، اذ يفرد بصفات لا يشارك فيها كقولنا : فلان واحد عمره ، أيضاً قد يطلق الواحد ويراد به أنه لا ملبجاً ولا ملاذ بسواه . وينقل الجوينى عن الباقلانى فى ذلك قوله : « وهذه المعانى الثلاثة تتحقق فى صفته

وما بعدها ، ويمكننا القول موضحين مذهب النصارى فى ذلك بشكل موجز معتمدين على ما أورده د. ابوريده ، فى تعليقه على كتاب دى بور (تاريخ الفلسفة فى الاسلام) الترجمة العربية — ص ٨١ هامس) ، أنهم — أى النصارى — قد اثبتوا الأقانيم الثلاثة على أنها صفات . وينقل د. ابوريده عن ابن كبر فى كتابه (مصباح الظلمة وايضاح الخدمة) قول النصارى بأن « ذات البارى تعالى جوهر واحد موصوف بثلاثة أقانيم ، ويعبر عنها — أى الأقانيم — النصارى بالأب والأبن والروح القدس ، فالأب هو الجوهر مع صفة الأبوة ، والأبن هو الجوهر مع صفة النبوة ، والروح القدس هو هذا الجوهر الواحد مع صفة الانبثاق ، فلو وضوح — أى الذات — واحد والمحصول — أى الصفات المعبر عنها بالأقانيم — ثلاثة ، والجوهر قائم بذاته والاقانيم قائمة بالجوهر » .

الآن . فهو الموجد في ذاته المقدس عن الانقسام والتجزئه ، وهو الواحد على أنه لا يشيه شيئاً ولا يشبهه شيء . وهو الواحد على أنه لا يجأ في دفع الضر ، الجوى ، ولا ملجأ سواه . ولا ملاذ في انتفاء النفع وروم دفع الضر إلا إياه . ولا يستقيم اعتقاد الوحدة لمن حرم ركناً من هذه الأركان الثلاثة » (١)

وبرجى الجوينى أن هذا التعريف للواحد لدى الباقلانى ومن تابعه من الأشاعره هو وحده الخلق دون ما سواه ، ، لذلك تراءى ينكر على الخافين له في هذا التعريف تعريفاتهم كتعريف الثلاثة للواحد بأنه الشيء الذى لا يكثر ولا كثرة ، وهو لا ينكر هذا التعريف فى ذاته اذ بعد معناه . فإنا نعرف الأشاعره السابق ، ولكنه ينكره لما فيه من عموم وإيهام (٢) أيضاً ينكر الجوينى تعريف المعتزلة للواحد بأن الشيء الذى يقال عنه اذ أضيف الى شيء آخر شيئان . اذ يرى أنه تعالى وإن انصف بكونه شيئاً ، فلا يجوز أن يقال فيه بأنه أحد الأشياء أو الشيء من الأشياء ، اذ يفضى ذلك إلى التجنيس والتثنية وهو باطل من جهة الشرع . وأيضاً فإن ذلك لا يستقيم على شرط الحدود . اذ أن شرط أحد هو قصره على المحدود ، وليس تعليقه بغيره مع الاشتراك فى عين المقصود (٣) . وهو أيضاً ينكر على الصاخرى وعباد بن سليمان من المعتزلة تعريفهم للواحد بأن معناه فى صفاته تعالى أنه

١ - المصدر السابق ص ٣٤٧

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - المصدر السابق ص ٣٤٨

الممدوح بأن يقال لله واحد ، ويرى أن ذلك يعد باطلا لما فيه من تفريق للوحدانية إلى قول المادحين ، وهو منقضى إلى نفي الوحدانية في الأزل ، إذ يذهب المعتزلة إلى القول بحدوث الكلام ^(١)

ويرى الجويني أن الوحدانية تعد صفة من صفات النفس ، وليست معنى زائدا على الذات . يقول الجويني مرديا في ذلك مذهب الباقلاني : « كون الواحد واحدا لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته ، فإنه لو كان واحدا لمعنى ، لكان ذلك المعنى واحدا لمعنى أيضا ، ويفضى ذلك إلى اثبات لانهاية له من المعاني » ^(٢) . وهو ينفي في ذلك عن الباقلاني وأصحابه قولهم بأن الوحدانية تعد من صفات الذات ^(٣) . والاتحاد أو الوحدة في رأى الجويني يعد صفة اثبات بالاضافة إلى كونه من صفات النفس - وهو قول الباقلاني .. ولأن كل صفة من صفات الاثبات ترجع إلى الذات دون معنى زائد عليها ، فهي صفة نفس عندنا ^(٤) ، وهو لذلك ينكر على أبو هاشم الجبائي من المعتزلة مذهبه ، إذ ذهب إلى اعتبار الوحدانية صفة نفى ^(٥) .

ويذهب الجويني في تمهيدته لاثبات الوحدانية إلى أن صفاته تعالى لا تتحد به ، وهو في ذلك ينقل قول أبا اسحق الاسفراييني ، إذ يرى أن اتحاد

١ - الجويني : الشامل — ص ٣٤٧

٢ - المصدر السابق : ص ٣٤٩

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٥ - لجه نـ : الشامل - طبعة اسكندرية .. ص ٣٤٩

الذات والصفات يؤدي إما إلى نفى الصفات وهو مذهب المعتزلة والفلاسفة أما المصير إلى اتحادهما بالوجود — وهو مذهب المعتزلة والفلاسفة ، وإما إلى اثبات الصفات والذات ، مع المصير إلى اتحادهما بالوجود — وهو مذهب النصاري ، كلا المذهبين يعد باطلاً على أصول الأشاعرة . وعليه « فالإله واحد وهو موصوف بصفات الألوهية » (١)

ويذهب الجويني إلى تعريف التوحيد ، كما عرف الواحد من قبل ، فيرى أنه متضمن لعدة معان « فقد يراد به فصل شيء من شيء ، وإفراجه عنه بعد انضمامه إليه ، وقد يراد بالتوحيد الاتيان بالفعل الواحد على التفريد ، وقد يراد بالتوحيد اعتقاد الوحدانية ، وقد يريدون بهذه الأخبار عن التوحيد قولاً مع عدم الاطلاع اعتقاد القائل » (٢) .

ويبرهن الجويني كما برهن سابقه من الأشاعرة على أثبات وحدانية الباري بدليل التمانع ، وهو في ذلك يبرهن على التمانع بين الالهين في كلا حالي اتفاقهما واختلافهما ، وبذلك يكون الدليل عنده كاملاً كما كان كاملاً عند الباقلاني وغيره من الأشاعرة المتقدمين سوى الأشعرى . وقد برهن الجويني على تمانع الالهين في حالة اختلافهما بنفس أسلوب الأشعرى وغيره ممن تلوه (٣) ، لذا فإن نتعرض لهذا الجانب في بحثنا في هذا المقام ، منعاً للتكرار .

١ - المصدر السابق : ص ٣٥١

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - الجويني : الارشاد - ص ٥٥ ، وأيضاً الشامل - ص ٣٥٤

وما بعدها ، وأيضاً : لمع الأدلة الجويني - تحقيق د. فوقيه حسين =

نقول أن الجوينى قد أثبت تمانع الالهين في حال اتفاقهما ، كما أثبت ذلك في حال اختلافهما ، وهو بفضل القول في التذليل على ذلك ، اذ نراه يورد على تقدير الاختلاف تقدير الاتفاق أيضا ، لأنه لما كان تمانع الالهين في حال الاختلاف دالا على القصور والعجز عند وقوعه ، فإن تجويزه .. أى تجويز الاختلاف وهو الاتفاق .. يدل على ذلك أيضا وهو القصور والعجز والعاجز أو القاصر لا يصح أن يكون هذا (١) . يقول الجوينى موضحا لذلك : « ولو قدرنا أنفراد أحدهم ، لما امتنع في قضية العقل ارادته تحريك الجسم في الوقت المقرر ، ولو قدرنا انفراد الثانى لم تمتنع ارادته تسكينه . ولا توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى تغيير أحكام صفاتها ، فليجز من كل واحد منها عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الانفراد وذلك أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص » (٢) .

ويبين الجوينى في ذلك أن يكون تقسيم المقدورات بين الالهين خلا للمشكلة بحيث يمكن التغلب به على استحالة وقوع مقدرين قادرين (٣) ، وبالتالي يصح اتفاق الالهين ، ويبطلا تمانعهما في هذا الحالة ، بحيث يمكن

—————

== ص ٨٦ ، وأيضاً : القيد النظامية للجوينى — تعليق وتقديم زاهد الكوثرى — مكتبة الكليات الأزهرية — القاهرة سنة ١٩٧٩ — ص ٤٢ ما بعدها

١ .. الجوينى : الإرشاد .. ص ٥٨

٢ .. المصدر السابق : ص ٥٥

٣ .. المصدر السابق : ص ٥٨

أحدٍ عليها على فعل واحد ، حيث يرى أنها في هذه الحالة ، أما أن يشتركا في الاقتدار على نوع واحد من الأعراض مثلا وهو منض إلى التامع ، إذ كل نوع من الأعراض مشتمل على التناقضات . وأما أن يجري بشأنها — أى الإلهين المتفقين — حكم المثليين ، إذ المثليين يتضادان . هو منضى أيضا إلى نفس النتيجة وهو التامع (١١) .

وإذا اعترض على الجوينى بأنه يمكن أن يتم الاتفاق ، وذلك بأن يقدر على خلق الجوهر مثلا من لم يقدر على خلق الأعراض (١٢) ، فإنه يدحض تلك الدعوى بالاستناد إلى حكم الجوهر الفرد . يقول الجوينى : « وإن قلنا الدائل : خلق الجوهر مقدور للذى لم نصفه بالاقتدار على الأعراض ، فنقول : الجوهر الفرد العزى عن الأعراض غير ممكن . ولا يتعلق الاقتدار بالامممكن ، وحق المقدر على الاختراع أن يتمكن من إيقاع مقدوره » (١٣) .

وبثبت الجوينى أيضا التامع في حالة الاتفاق في الإرادة في موضع آخر بطريقة تختلف عما سبق إلى حد ما إذ يقول : « إن لم نجوز اختلافها في الإرادة ، كان محالا ، إذ مع وجود أحدهما ووجود صفاته ، يستحيل أن يمنع الثاني من أن يريد ما يصح إرادته عند تقدير الانفراد ، والعاجز ، يحط

١ - المصدر السابق نفس الصفحة

٢ - المصدر السابق : ص ٥٩

٣ - الجوينى : الارشاد - ص ٦٠

عن رتبة الربوبية «^(١) فهو بطرد في دأيله السابق على العجز للتمانع عند تقدير الانفراد ، العجز للتمانع أيضا عند تقدير الاجتماع ، وقد سبق بيانه .

نقول مفصلين ماسبق - وهو التمانع للاتفاق - على ما قررة الجوينى ، الذى يشابه الى حد كبير مع ما قرره من قبل كل من الباقلانى والبغدادى ، من وجوب تمناع الالهين حال اتفاقهما فى الارادة . نقول مفصلين ذلك بأنه اذا افترضنا الهين متصفين بصفات الأوليه من علم واراده وقدره ، وقد اتفقت ارادتهما على مراد واحد وليكن مثلا خلق الحركة فى جسم من الاجسام لأستحال ذلك ، لان الاختلاف بينهما فى هذه الحالة يكون فى المراد لا الارادة^(٢) والمراد هنا هو خلق الحركة ، ولكن الحركة وهى معدوده من قبيل الأعراض ، وكل قبيل من الأعراض انما يشتمل على المضادات ويضاد الحركة السكون^(٣) ، وحينئذ اما أن يحصل الأمران ، فيجتمع بذلك الضدان وهما الحركة والسكون محال ، والا فيلزم عجز أحدهما ، من حيث لم يقدر على ابقاع مقدوره ، وهو اماراة الحدوث والامكان ، لما فى ذلك من شبهة الاحتياج والنقص ، مما ينافى كونه الها قادرا^(٤) . أيضا

١ .. الجوينى : لمع الأدلة - ص ٨٧ ، وأيضا : الشامل - طبعة اسكندرية
ص ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥

٢ .. الجوينى : الشامل - طبعة اسكندرية - ص ٣٦٥ - ٣٦٦ ، وأيضا :
لمع الأدلة للجوينى - ص ٨٧

٣ .. الجوينى : الارشاد - ص ٥٨

٤ .. الجوينى : الشامل - ص ٣٦٥

ذلك الى كون كل واحد فيها لا يقدر أن يريد الا ما أَراده الآخر ، اذ سلم أحدهما للآخر ارادة الفعل . وهذا بين الدلالة على عجزهما ، اذ معناه أن لا يتم مراد احدهما الا بإرادة الآخر .

واذا فالتعدد مستلزم لا يمكن التمايع المستلزم للمحال ، فيكون محالا (١) .

وهذا يفصل قول الجويني وغيره من الاشاعة بل والمتكلمين ، والمستخدمين جميعا لبرهان التمايع في اثبات وحدانية الله - أن احدهما أن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه ، والعاجز ليس باله : فيندفع بذلك ما يقال أنه يجوز أن يتفق الالهان من غير تمايع ، أو ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن ، لاستلزامها للمحال ، أو أن يجتمع اجتماع الارادتين ، كإرادته الواحد حركة زيد وسكونه معا (٢) .

يقول الجويني في نهاية دليله السابق : « وذلك مضمون قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) أي لتناقضت أحكامهما عند تقدير القادرين على الكمال » (٣) .

١ - التفتازاني (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية .. طبعة محمود شاكر
القاهرة سنة ١٣٣١ .. ص ٢١٦

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - الجويني : لمع الأدلة . ص ٨٧

٢ - إثبات الغزالي الوجدانية :

كما أثبت الأشاعرة ، متقدمين ومتأخرين ووجدانية الباري برهان التامع فقد أثبت الغزالي ذلك أيضا بنفس الدلائل ، حيث يتعرض الغزالي لبرهان التامع نافيا وجوه الهين ، مثبتا وحدانيته تعالى ،

وهو يفسر في بدايه ذلك معنى الواحد متبعا في ذلك مذهب أستاذه الجويني - بأنه ، لا يقبل القسمة ، أى لا كمية له ولا مقدار . كما يذكر الغزالي معنى آخر للواحد ، إذ يعرف بأنه مالا نظيره ولا ند . وهو يرى أنه تعالى منزّه عن القسمة والنظير والند ^(١) . إذ هو واحد في ذاته لا شريك له ، فرد لا مثل له ، صمد لا ضد له ، متوحد لا ند له ^(٢) .

ومعنى ذلك على قول الغزالي ، أنه سبحانه تفرد بالوحدانية ، فلا يشاركه فيها أحد سواه ، لا يشبهه شيء ولا يشبهه شيئا وأنه لا يناظره مخلوق في رتبته كما أنه لا يوجد ضد له يضاده ويمانعه وذلك لأنه صمد بغنى عن كل شيء ويفتقر إليه كل شيء ، كما أنه لا مثل له تعالى لا في ذاته ولا في صفاته ولا فيها معا ، وهو متفرد وحده بالخلق والإبداع ، فهو خالق لكل ما سواه ، ولا ند له يناظره في كل ما انصف به ^(٣) .

١ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٩ - ٧٠ .

٢ - الغزالي : الأربعين في أصول الدين - نشرة الكردي - طبعة القاهرة سنة ١٣٥٤ ص ٣٥ .

٣ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٩ - ٧٠ ، وأيضاً : أحياء علوم الدين - ج ١ - عقيدة أهل السنة - ص ١٥٤ . وأيضاً : الرسالة القدسية - ص ٨١ ، وأيضاً : المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى - ص ١٤٤ .

ويذهب الغزالي في معرض إثباته وحدانية الله إلى اعتبار الوحدانية من صفات النفس ، ومن ثم فهو تعالى واحد لنفسه وليس لمعنى زائد على ذاته حيث يقول : « قن كونه واحدا يرجع إلى ثبوت ذاته وتنفى غيره ^(١) » ولذلك نرى الغزالي يذكر صفة الوحدانية في كتابه « الإقتصاد في الاعتقاد » في القطب الخاص بذاته تعالى ، إذ بعد تلك الصفة من صفاته تعالى النفسية ، كوجوده ، وقدمه ، وبقائه وتنزيهه ^(٢) .

وكما سبق أن بينا في تفسير الغزالي لمعنى الواحد ، أنه يطلقه ويريد به معينين ، إذ هو الذي لا يتجزأ بمعنى عدم قبوله الانقسام ، وهو أيضا الذي لا يتثنى ، بمعنى أنه لا نظير له في رتبته . ويبرهن الغزالي على ثبوت المعنى الأول له تعالى ، بأنه سبحانه يستحيل تقدير الانقسام في ذاته ، إذ أنه تعالى لا كمية له ولا أجزاء ، وهو يشبهه تعالى في ذلك بالجوهر الفرد ^(٣) وأيضاً بالنقطة . فلا كان الانقسام لا يكون إلا في ذى كمية ، والتقسيم هو تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ، فإن الانقسام والتقسيم في حقه تعالى محال ^(٤) .

أيضا يبرهن الغزالي على ثبوت المعنى الثاني للواحد ، وهو أنه لا يتثنى بمعنى أنه لا نظير له في رتبته ، ولا ضد له ، وهو يشبهه في ذلك بالشمس ،

١ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٩ .

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ - الغزالي : المقصد الأسنى - ص ٤٤ ، وأيضاً لاقتصاد في الاعتقاد

ص ٦٩ .

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

وإن كانت الشمس من الممكن أن يكون لها نظير ، إذ هي من قبيل الأجسام . أيضا يثبت الغزالي أنه تعالى لا ضد له . إذ أن الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا يتجماع معه ، والبارى تعالى عن قبول المحل والحول فيه ، ولذلك فهو لا ضد له ^(١) . يقول الغزالي : « فان كان في الوجود موجود يتنرد بخصوص وجوده تفردا لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلا ، فهو الواحد المطلق أزلا وأبدا » ^(٢) .

وكما أثبت الغزالي انتفاء الضد عنه تعالى ، فانه يثبت أيضا انتفاء الند له سبحانه ، ومعناه على مذهب الغزالي أنه تعالى خالق لكل ما سواه ، فاننا إن افترضنا له شريك ، لبطل ذلك ، لأنه إما أن يكون مثله من جميع الوجود ، أو يكون أرفع منه في المرتبة ، أو أن يكون دونه . وهو يرى أن الوجود السابقة جميعا مال تحققها ، ولذلك فالفوضى إليها محال ^(٣) .

وهو يحيل كون الشريك له تعالى — إذا افترضنا وجود شريك له في الألوهية — مثله من كل الوجود ، لأن كل مثلين فيها متغايران ، وهما إن لم يتغايرا لم يكونا اثنين بل كانا واحدا ، إذ لم تغفل الانثنية إن لم يتحقق تغايرها . ودليله على ذلك أننا لا نعقل مثلا إلا في محلين ، أو في محل واحد على وقتين ، إذ يستحيل أن يكونا في محل واحد في وقت واحد ، لأن ذلك معناه اجتماع المتضادين وهو محال .

١ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد — ص ٦٩ - ٧٠ .

٢ - الغزالي المقصد الأسنى — ص ١٤٤ .

٣ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد — ص ٦٩ .

ويذهب الغزالي إلى أن التغير بين الشيئين يكون اما بالحد أو بالحقيقة أو بأشياء أخرى ، مثلا كتغير الحركة واللون مثلا ، فانهمنا لو فرض اجتماعهما في وقت وفي محل واحد ، فهما أيضا متغيران لا بالحد ولكن بالحقيقة . وإذا فالتغير موجود — كما يستنتج ذلك الغزالي — وهو يكون اما بالحد ، أو بالحقيقة ، أو بالمحل ، أو بالزمان ، ويرى الغزالي ان استواء الشيئين في الوجوه السابقة جميعا محال ، والا لم نعقل اثنين (١) .

وعليه فالغزالي يميل أن يكون له تعالى ندا مساويا له في الحقيقة والصفات ، بناء على ما سبق ، من أن المتماثلين لا يتمايز أحدهما عن الآخر بالحقيقة والخاصية . بل وأيضا بلوازم زائدة على الحقيقة مثل المحل والمكان والزمان وذلك أن تحقق أنه بعد منافيا لمعنى الألوهية ، اذ هو تعالى لا يغيره آخر بالزمان والمكان ، لأنه سبحانه ليس في زمكان ولا مكان (٢) ، اذ الزمان والمكان مما يخص المحدثات . لذلك فانه إذا ارتفع منه كل فرق ، إرتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة (٣) .

هذا في حالة ما إذا كان الند مساويا له تعالى من كافة الوجوه ، فأما أن يكون نده أرفع منه في المرتبة ، فيرى الغزالي أن ذلك يعد محالا ، لأن إلهه إنما هو أرفع الموجودات وأجلها ، فأما الآخر المقرر ندا له ، فانه ناقص

١ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٧٠

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - المصدر السابق : ص ٧٠ - ٧١

ليس بالإله ، لأن أرفع الموجودات وأجلها لا يكون إلا واحدا (١) . يقول الغزالي : « ونحن إنما نمنع العدد في الآلهة . الإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق أنه أرفع الموجودات وأجلها » (٢) .

فإذا كان مذهب الغزالي هو أنه تعالى « واحد لا شريك له ، فرد لا يند له . انفراد بالخلق والإبداع ، واستبداد بالإيجاد والاختراع . لا مثل له يساومه ويساويه ، لا ضد له فينازعه وينابيه » (٣) اد للمصحيح يكون الإله واحدا عند الغزالي والأشاعرة جميعا بداية من الأشعرى (٤) ، هو انفراده بالخلق والاختراع . نقول إذا كان مذهب الغزالي كذلك ، فقد يعترض عليه أنه لو كان المراد بالإله هو الخالق ، فانه من الممكن افتراض اثنين متعاونين فيما بينهما على الخلق . ان ينفرد أحدهما مثلا بخلق السماء ، والآخر بخلق الأرض ، أو أن يكون أحدهما خالقا للجواهر ، والثاني خالق للأعراض (٥) .

يجيب الغزالي على هذا الاعتراض . بمثل ما سبق أن رد به الجويني على اعتراض مشابه له (٦) . ومقصود الغزالي في إجابته إثبات التمانع . يقول

١ - الغزالي : المقصد الأسنى - ص ١٤٤

٢ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٧١

٣ - الغزالي : أحياء علوم الدين - ج ١ - الرسالة القدسية - ص ٨١

٤ - الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام - تصحيح جيوم - مطبعة جامعة أكسفورد - لندن سنة ١٩٣٢ - ص ٩١

٥ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٧١

٦ - الجويني : الارشاد - ص ٥٧ - ٥٨

الغزالي : « ان هذه البرزخيات المدخوليات على الخالقين لا تعدر قسمين ، أما أن تقض تقسيم الجواهر حسب والأعراض جميعا ، حتى خلق أحدها بعض الأجسام والأعراض دون البعض ، أو يقال كل الأجسام من واحد وكل الأعراض من واحد ، وهو باطل . والقسم الثاني أن يقال أن أحدها يقدر على الجواهر والآخر على الأعراض ، وهما مختلفان ، فلا يجب من القدرة على أحدهما القدرة على الآخر . وهذا ثان . (١) »

وبعد من الغزالي على بطلان القسم الأول ، لا يرى أننا إذا افترضنا أن يكون أحد الخالقين قادرا على خلق الماء مثلا والآخر قادر على خلق الأرض ، فإن خالق الماء إذا كان قادرا على خلق الأرض ، ثم يتميز عن خالق الأرض في القدرة ، ويتبعه عدم تميزه في المقدرة عنه ، فيقتضي ذلك إلى كون المقدورين قادرين لا بكونه نسبه لأحدهما إلى من الآخر ، وهو محال لكون المتماثلين متغايران (٢) . وأيضا يرى الغزالي أنه يستحيل أن يكون غير قادر على غير ما اختص بخلقه . كأن يكون خالق الماء مثلا غير قادر على خلق الأرض « اذ الجواهر متماثلة . وأصكوانها التي هي اختصاصات بالأحياء متماثلة » (٣) . ومن هنا يرى الغزالي أنه لما كان ذلك كذلك ، وكان القادر بمقدرة قريبة قادرا على الشيء . ومثله : إذ أن ذلك هو الصحيح لعدم القدرة على مذهب الغزالي والأشاعرة . بحيث يجوز أن تتعلق

١ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد .. ص ٧٢ .. ٧٣

٢ - المصدر السابق : ص ٧٠

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة

قدرة القادر بقدرة قديمة بمقدورين ، فانه يجب من ذلك نفي النهاية عن مقدورات كل منها ، ومعنى ذلك كون قدرة كل منها متعلقة بخلق جميع الأجسام لانوع واحد منها . ولذلك فالتقسيم الأول يعد باطلا (١) .

ويبرهن الغزالي على بطلان التقسيم الثانى الذى ورد به إعتراض مؤداه تقسيم الخلق على الخالقين . نقول يبرهن الغزالي على ذلك متبعا فيه طريقة الر والتقسيم (٢) وهى الطريقة التى غالبا ما يتبعها فى دحض دعوى خصومه وإثبات مقصوده دون عناء . اذ يرى الغزالي أن إنفراد أحد الخالقين بخلق الجواهر والآخر بخلق الاعراض محال ، وبرهانه على ذلك هو أن الجوهر والاعراض مختلفين ، ومن ثم لا توجب القدرة على أحدهما القدرة على الآخر وذلك محال ، لان العرض لا يستغنى عن الجوهر والجوهر لا يستغنى عن العرض . وذلك يؤدى هذا الافتراض إلى أن يكون فعل كل منهما موقوفا على الآخر ، وهو دليل عجز . والعاجز لا يكون قادرا فضلا عن كونه إله ا . وهو منض أيضا إلى التمانع إذا لم يساعد كل منهما الآخر (٣) .

يقول الغزالي فى تدليله على التمانع بناء على الافتراض السابق :
« أن الدليل عليه قوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله

١ - المصدر السابق : ص ٧٢

٢ - المصدر السابق : ص ٢١

٣ - الغزالي الإقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٢ ، ص ٧٣

لفسدتا^(١) وبيانه : أنه لو كان اثنين وأراد أحدهما أمراً ، والثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته ، كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ، ولم يكن إلهاً قادراً ، وإن كان قادراً على مخالفته وممانعته كان الثاني قوياً قاهراً والأول ضعيفاً قاصراً . ولم يكن إلهاً قادراً ه^(٢) .

وعلى ذلك فإنه من المستحيل أن يساعد خالق الجواهر خالق الأعراض على خلق الجواهر وبالعكس ، إذ أنه ليس بواجب عقلاً كما يرى ذلك الغزالي - لأنه مبطل للقدرة بالإضافة إلى كونه . شيراً إلى معنى الاضطراب وبذلك تبطل القدرة على الترك وهذا مبطل للقدرة في عمومها^(٣) إذ المصحح لكون القدرة قديمه هو كونها قدرة على الشيء وضده أو على الفعل والترك . أيضاً يحيل الغزالي في ذلك كون أحد الخالقين خالقاً للخير والآخر خالقاً للشر « لأن الشر ليس شراً لذاته . بل هو من حيث ذاته مساوياً للخير ومماثل له ، والقدرة على الشيء قدرة على مثله ، فيجب تعلق القدرة بالكل ، وبقتضى ذلك تمانعها وتزاحمها » ه^(٤) .

وينتهي الغزالي في مذهبه إلى استحالة الند له تعالى ، اذمها إفتراضنا من إفتراضات وإحتمالات في ذلك ، أى في وجود إلهين متماثلين ، فإن جميع الطرق تقضى إلى التمانع والاضطراب ، وأن هذا هو مدلول قوله

١ - سورة الأنبياء : آية ٢٢

٢ - الغزالي : الرسالة القدسية .. ص ٨١

٣ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد .. ص ٧٣

٤ - المصدر السابق : ص ٧٣ .. ٧٤

تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهُةٌ إِلَّا إِلَهُةٌ لَفُتِنَا﴾ (١) .

يتبين لنا من الاستعراض السابق لمذهب الغزالي في إثبات وحدانية الله ،
تمشى الغزالي التام في مذهبه مع ما سبق أن قدمه غيره من الأشاعرة متقدمين
ومتأخرين ، إلا أنه كان أميل في مذهبه في هذا الصدد إلى مذهب أستاذه
الجويني ، بل أن الغزالي يكاد يكون قد نقل عنه مذهبه نقلاً كاملاً :

ويمعنا في هذا المجال أن نشير إلى نقد الغزالي للفلاسفة ، ويطعنهم
ونأهم الفرق التي مخالفتهم ، وتختلفوا الأشاعرة في إثباتهم للوجودية
بطريقة مختلفة

٣ - نقد الغزالي للفلاسفة وموقفه منهم :

كما قام الغزالي في إثباته الوجدانية للباري بنقد التفرق الضالة والمناوئة لمذهبه - ومذهب أهل الحق من أصحابه - من مجوس وثنوية وباطنية - إذ الباطنية كانوا في الأصل مجوسا وثنوية - والرد عليهم ، كما قام بالرد أيضا على المعتزلة لمخالفة أصولهم لمذهبه ومذهب أصحابه من الأشاعره .

فقد رد أيضا في ذلك على الفلاسفة ونقدمهم ، لأنهم كما يرى الغزالي يدعون القول بأنه تعالى واحد نزولا على مذهب المسلمين ، وهم مبطلون خلاف ذلك ، ومن ثم كان تدليلهم على وحدانية الله ضعيفا متهافنا ، فهم قد عجزوا على التدليل على ذلك فيما يرى الغزالي .

وسوف نذهب في شرحنا ردود الغزالي على الفلاسفة معتمدين على ما ورد في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، مركزين في ذلك على تلخيص د. أبو ريده ^(١) المسائل المتعلقة بموضوع الوجدانية الواردة في « تهافت الفلاسفة » وذلك منعا للتطويل .

فنتقول يبدأ الغزالي في ذلك بشرح مذهب الفلاسفة ، إذ زعموا أن توحيد الباري يختم علينا أن ننفي عنه الكثرة بجميع وجوهها ، والكثرة تنسرق إلى الذوات من خمسة وجوه : كثرة الإنقسام الفعلي أو الوهمي

١ - عبد الهادي أبو ريده : ترجمة تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور - ص ٢٧٠ - ٢٧ هامش .

بطريق الكمية ، ولذلك لم يكن الجسم الواحد واحداً مطلقاً ، إذ هو ينقسم في الوهم بالكمية ، وهذا محال في حق المبدأ الأول -- على تعبيرهم . وكثرة الإنقسام العقلي ، لا بطريق الكم ، كانقسام الجسم إلى الهیولی والصورة . والكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والإرادة ، إذ أن هذه الصفات كانت واجبة الوجود ، كانت وجوب الوجود مشتركاً بين الذات وبين تلك الصفات ، فيلزم من ذلك حصول الكثرة في واجب الوجود مما ينفي الوحدة (١) .

أما الوجه الرابع من أوجه تطرق الكثرة إلى الذات ، فهو الكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع « فإن السواد سواد ولون ، والسواديه غير اللونية في حق العقل ، بل اللونية جنس والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل » (٢) . وأما الوجه الخامس فهو الكثرة التي تلزم من جهة تقدير ماهيه وتقدير وجود لهذه الماهيه ، إذ أن حقيقة الانسان تسبق وجوده ، والوجود يرد عليها ويضاف إليها (٣) .

يرد الغزالي على ذلك ، بأن الفلاسفة ، وأن وصفوا الباري بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهر ، وعقل وعاقل ، ومعشوق ، وجواد -- فانهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأسامي تكثر

١ - الغزالي : تهافت الفلاسفة .. ص ١٦٣ .

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ - المصدر السابق : ص ١٦٢ ، وأيضا : معيار العلم للغزالي - طبعة الكردى - مطبعة كردستان - القاهرة سنة ١٣٢٩ - ص ١٦٢ - ١٩٢ - ١٩٣ .

بإضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء . ، أو سلب شيء عنه ، والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة . أيضا يرى الغزالي أنهم - أى الفلاسفة - أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائدة على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثرة في الذات ولكنهم أجازوا إطلاقها لورود الشرع بها ، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة (١) .

ويحذر بنا في هذا المجال مقارنه معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الغزالي . إذ الله - كما يذكر الغزالي - عند الأوائل بسيط ، فهو وجود محض ، وليس له ماهية ، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها . بل عندهم أن الوجود الواجب له كالماهية لغيره (٢) . ويذكر الغزالي دليلهم على ذلك ، بأنه لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضاف إليها وتابعا لها ، فيكون بذلك الوجود الواجب معلولا . والغزالي يرى أن حقيقة ذلك الوجود أنه واجب ، وهو ماهيته (٣)

أما الله عند الغزالي ، فهو ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، والذات لا تحتاج في قوامها للصفات محتاجة إليها ، وكما أن ذات واجب الوجود

١ - الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ١٦٤ - ١٦٥ ، وأيضا : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان ذنيبا - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٦١ - ص ٢١٤ - ٢١٥ .

٢ - الغزالي : مقاصد الفلاسفة - ص ٢١١ - ٢١٢ .

٣ - الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ١٦٤ ، وأيضا : مقاصد الفلاسفة -

قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة ، ولا فاعل لها « (١) .
ويرى الغزالي أن الصفة هي في ذاته ، وليست ذاتها قائما بغيره « (٢) .
ويرى الغزالي أن الله ماهية موجوده ، وجودها مضاف إليها ،
وجود الماهية لا ينفي الوحدة ، والماهية لا تكون سببا للوجود أحداث ،
فكيف تكون سببا للوجود القديم « (٣) . يقول الغزالي : « وجود بلا ماهية
ولا حقيقة غير معقول . وكما لا نعقل عدما مرسل إلا بالإضافة إلى
موجود يقرر عدمه ، فلا نعقل وجودا مرسل إلا بالإضافة إلى حقيقة
معينة . لا سيما إذا تعين ذاتا واحدة ، فكيف يتعين واحدا متميز عن غيره
بالمعنى ولا حقيقة له ! فان نفى الماهية نفى للحقيقة . وإذا نفيت حقيقة
الموجود لم يعقل الوجود ، فكأنهم قلوا موجود ولا موجود ، وهو
متناقض » « (٤) .

والفلاسفة قد ظنوا — فيما يرى الغزالي — بأن إنكارهم الماهية هو
تنزيه للباري ، ولذلك انتهى مذهبهم إلى النفي المجرد ، فان نفى الماهية —
على مذهبه — نفى للحقيقة ، فاذا قال الفلاسفة أن حقيقته تعالى أنه واجب
الوجود فالغزالي يرد عليهم بأنه « لا معنى للواجب إلا نفى العلم وهو سلب
لا تقوم به حقيقة » « (٥) .

وهكذا يذهب الغزالي إلى أن للباري سبحانه ماهية وحقيقة ، ولكن

١ - الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ١٧٣ .

٢ - المصدر السابق : ص ١٧٥ - ١٧٦ .

٣ - « « ص ١٩٠ - ١٩١ .

٤ - « « ص ١٩١ .

٥ - « « ص ١٩٢ .

ليس معنى ذلك أن الغزالي يقول أن حقيقة تعالى ووجوده غير ماهيته ،
ودليلنا على ذلك أن الغزالي ينكر كون السكليات ماهيات معقوله ،
وهو مذهب الفلاسفة إذ يعتبرون السكليات ماهيات وحقاائق بالنسبة
لوجود أشخاصها في الخارج ، وعلى هذا يقوم التمايز لديهم بين الوجود
والماهية (١) .

هذا في الوقت الذي يذهب فيه الغزالي إلى أنه له ماهية وحقيقة ،
على معنى أنه متحقق وموجود بماهيته . ورأى الغزالي في هذا الموضوع
يرتبط برأيه فيما يتعلق بالمعاني الكلية ، إذ هو لا يسلم بالمعنى الكلي ، كما قال
به الفلاسفة على معنى أنه حال في العقل (١) ، بل يرى أنه لا يحل في العقل
إلا ما يحل في الحس (٢) .

واكن الحس - فيما يرى الغزالي - لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه ،
والعقل يقدر على ذلك ، والشئ الذي في العقل ، وهو الذي يحصل من
تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس . يشبه الجزئي الخارجي ، إلا
أنه يناسب الجزئي وأمثاله مناسبة واحدة ، فيقال أنه كلي على
هذا المعنى (٤) .

١ - الغزالي : مقاصد الفلاسفة - ١٧٨ : ١٨٠ ، وأيضا معيار العلم -
ص ١٨٩ .

٢ - الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ٢٧١ .

٣ - المصدر السابق : ص ٢٧٢ .

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

وتفصيل ذلك ، أن في العقل صورة للمعقول المفرد الذى أدركه الحس أولا ، ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد المفرد الذى أدركه الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فاننا إذا رأينا إنسانا ، تحصل له صورة في العقل : فاذا رأينا إنسانا آخرأ ، لم تحصل له صورة جديدة . فان العقل يستحضر صورة الانسان الذى رأيناه أولا ، ولكننا إذا رأينا حيرانا ، فانه يحصل له صورة جديدة . فالصورة التى تنطبع في خيالنا من الشيء تكون مثلا لكل فرد من أفرادها (١) . « فقد يظن أنه كلى بهذا المعنى » (٢) .

وهكذا يثبت الغزالي - خلافا للفلاسفة - تفصيل العقل للجزئى إلى عناصره ، فتحصل منه بذلك صورة ثابتة تكون مثلا للمفردات الأخرى . وهذا لا يثبت الكلى الذى قال به الفلاسفة ، إذ قالوا بأن المعنى الكلى يكون حالا في العقل (٣) .

فان كنا قد غطينا فيما سبق مذهب الغزالي والأشاعرية في إثباتهم وحدانية الله بدليل التامع ، فلنتقل بعد ذلك لتبيين ردود الفعل التى أحدثها مذهب الأشاعره والغزالي في هذا الموضوع لدى دوائر الفلاسفة ونخص منهم ابن رشد ، إذ إهتم بالرد على اتهامات الغزالي للفلاسفة والتى أودعها كتابه « تهافت الفلاسفة » والتى كانت سببا في هبوط شأن الفلسفة

١ - المصدر السابق : ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

٢ - المصدر السابق : ص ٢٧٣ .

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا . معيار العلم - ص ١٩١ ، وأيضا : مقاصد الفلاسفة - ص ١٧٤ : ١٧٧ .

والفلسفة في العالم الإسلامي قرونا عدة . أيضا نخص ابن رشد — دون غيره من الفلاسفة الذين وجهوا نقده للأشاعرة وغيرهم من المتكلمين — بالذكر في بحثنا في هذا المقام باعتباره رائداً للمنهج العقلي الفلسفي القائم على البرهان، في الوقت الذي يعد فيه منهج الأشاعرة والمتكلمين عموماً منهجاً جدلياً ، قد لا يحقق غرضه في بعض الأحيان . نقول ذلك متفقين فيه مع ابن رشد .

٤ — نقد ابن رشد لدليل التمانع عند الغزالي والأشاعره

كما انتقد ابن رشد الغزالي والأشاعره بخصوص مذهبهم في التنزيه ، فإنه قد وجه انتقاده لهم أيضا في استدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع . إذ الأسس التي يستند اليها ابن رشد في نقده لآرائهم في مجال من المجالات ، هي نفسها التي يستند اليها في نقده لآرائهم في مجال آخر ^(١) . اذ الاتجاه العام لمذهب الأشاعره — فيما يرى ابن رشد — يعد معبرا عن جانب جدلي لا يفيد العامة ولا يرضى الفلاسفه ، وهذا بخلاف مذهب الفلاسفه والذي يعد معبرا عن جانب عقلي برهاني ^(٢) .

فإن رشد يرى أن دليل التمانع الذي يقول به الأشاعره لايجرى بحرى الأدله الطبيعيه ، لأنه لا يعد برهانا . كما لايجرى بحرى الأدله الشرعيه ، لأن الجمهور فهم ما قالوا به وهو استدلالهم على الوحدانيه بافتراض التمانع بين الآلهه في حالة تعددها ^(٣) .

أبضا يذهب أبن رشد الى انه بالاضافه الى كون هذا الدليل غير متفق لامع الطبع ولا مع الشرع ، فإنه يعد أيضا دليلا ضعيفا ، إذ يهمل جانب الاتفاق بين الآلهه ، لأنه يجوز أيضا اتفاقهما ، بحيث يكونا كصانعين اتفاقا على صناعة مصنوع واحد .

١ — عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفه ابن رشد — ص ٧٩

٢ — المصدر السابق : ص ٧٩ — ٨

٣ — ابن رشد : مناهج الأدله في عقائد أهل الله — ص ١٥٧

ويبدو أن أعمال الأشعرى لهذا الجانب - في تدليله على ثبوت الوجدانية له تعالى - كان ثغره نفذ منها خصوص الأشعرى إليه (١) - كما سبق وذكرنا ذلك في استعراضنا لمذهب الأشعرى في هذا الموضوع - نقول الأشعرى وليس باقى الأشاعره متقدمين ومتأخرين ، اذ استطاع اغاب الأشاعره أن يتداركوا هذا النقص في مذهب شيخهم ، فقاموا وبرهنوا على استحالة اتفاق الالهين ، تماما كما برهنوا على وجوب اختلافهما . الا أنه يمكن القول بأن أدله الأشاعرة في معظمهم خلا الجوينى والغزالى ومن تابعهم من المتأخرين كالرازى مثلا - أنت ضعيفه بحيث لم ترق الى مستوى البرهان العقلى القطعى . ومن ثم وجه ابن رشد انتقاده اليهم . وان كنا نعد ابن رشد مخطئا في الاستخدام اللغوى الذى أورد فيه نقده ، فبدلا من أن يصف دليلهم بالتقصير ، وجدناه يتجاهل تماما ما قاموا به من اثبات استحالة اتفاق الالهين ، متمما لهم باغفالهم هذا الجانب من دليل التنازع .

أيضا يعيب ابن رشد على الغزالى والأشاعره مذهبهم في هذا الموضوع من رايه استخدامهما للقياس الشرطى المنفصل في عرضهم لدليل التنازع ، لذلك وجدناه يستبدل ذلك في مذهبه بأسلوب القياس الشرطى المتصل ، مؤكدا كونه أكثر وضوحا وبقينا من الأسلوب الذى عرض به الأشاعره دليلهم وهو الشرطى المنفصل (٢) . اذ يرى ابن رشد أن طريق الشرع في اثبات الوجدانية يؤكد هذا الاتجاه ، اذ نجده مبينا على ثلاث آيات هي

١ - محمود قاسم : مقدمة مناهج الادله لابن رشد - ص ٣٢ - ٣٣

٢ - ابن رشد : مناهج الادله في عقائد أهل الله ص ١٥٥

قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (١) وقوله تعالى « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله اذا لذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبجان الله عما يصفنون » (٢) وقوله « قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لا يتغوا الى ذى العرش سبيلا » (٣)

مدلول الآية الاولى — على قول ابن رشد — فطرى مغرور فيه بالطبع اذ لا تنصرف صدور فعل واحد عن فاعلين من نوع واحد ، الا في حالة أن يفعل أحدهما ويظل الثانى عاطلا ، وهو منافي للوهمية (٤) .

ونلاحظ أن مدلول الآية السابقة على مذهب ابن رشد هو نفسه ما عبر عنه الأشاعره بأنه اذا اتفق الالهان فى الاراده فانه يعنى تسليم أحدهما للآخر . وهو دلالة عجز والعاجز ليس باله وبذلك يكون ابن رشد منتهيا فى ذلك الى نفس ما انتهى اليه الأشاعره من قبل — وهذا فيما يتعلق بمدلول الآية الأولى . والذي يراه ابن رشد متفقا تماما مع ما ارتآه الفلاسفه فى هذا الموضوع (٥) . وهو مع ذلك يوجه نقده للأشاعرة بأنهم لم يتناولوا فى معالجتهم لموضوع الوحدةانية ناحية الاتفاق بين الإلهين أو أنهم لم يعالجوا للموضوع من زاوية اتفاق الإلهين . ولذلك فنحن نرى أن ابن رشد لم يكن

١ - سورة الأنبياء : آية ٢٢

٢ - سورة المؤمنون . آية ٩١

٣ - سورة اسراء : آية ٤٢

٤ - ابن رشد : مناهج الأدله ص ١٥٥

٥ - ابن رشد : تهافت التهافت - طبعة القاهرة سنة ١٩٠١ - ص ٤٧

موضوعيا في نقده للأشاعره في ذلك ، فهو أما أن يكون مدركا لذلك هذا الجانب بانفعل في مذهب الأشاعره ثم تغافل عنه قاصدا بذلك التشويش ، واما أن تكون مطالعته لمذهب الاشاعره في ذلك مطالعة سطحية وهي بذلك لا تبيح له توجيه النقد اليهم ، اذ ان ذلك يعد مخالفا لأسس النقد السليم (١) .

ويرى ابن رشد فيما يتعلق بالآية الثانية من الآيات التي استدل بها على نبوت وحدانية الله متمحجا في ذلك أسلوب القياس الشرطى المتصل . أنها تعد ردا على من يضع آله كثيرة مختلفة الافعال . وهو احتمال الاختلاف

١ - يجدر بنا الإشارة في هذا المجال الى أن الأشاعره كما تعرضوا لنقد ابن رشد من حيث استخدامهم دليل التامع في أثبات وحدانية البارئ ، فقد تعرضوا أيضا لنقد ابن تيمية لنفس السبب ، إذ يذهب إلى أن برهان التامع الذى استخدمه الأشاعره يعد كافيا في اثبات امتناع صدور العالم عن اثنين والذى يعرف بتوحيد الربوبية ، ولكنه يعد قاصرا عن اثبات توحيد الألوهية . وهو يرى أن القرآن قد جاء بأثبات النوعين معا . « ابن تيمية : تعليقه على كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٧٣ » .

فاذا كان ابن تيمية قد وجه النقد للأشاعره في ذلك ، فقد كشف لنا أيضا عن مذهبه في نفس الموضوع ، اذ يتشابه مذهبه في ذلك الى حد كبير مع مذهب ابن رشد في تليله على وحدانية الله ، إذ يورد ابن تيمية دليلين على ذلك استمدهما من مدلول قوله تعالى « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله =

بين الآله عند الاشاعرة .. يقول ابن رشد : « أنه يلزم في الآله المختلفة الافعال التي لا يكون بعضها مطيعا للبعض ، ألا يكون عنها موجود واحد ، ولما كان العالم واحدا ، وجب ألا يكون عن آله متفتنة الافعال » (١)

ويذهب ابن رشد الى أن مدلول الآية الثالثة ، كمدلول الآية الأولى ، إذ يمانح امتناع وجود الهين فعلهما . احدى ، الا أنه يرى أن يرى ان مدلول الآية الثالثة يثبت التامع استدادا الى قضية المثليين « اذ انشلال لا ينسبان الى محل واحد نسبة واحده ، لانه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب .. اعنى لا يجتمعان في النسبة الى محل واحد ، كما لا يحلان في محل واحد ، اذا كانا مما شأنها أن يقوموا بالمحل » (٢)

ونحن نلاحظ أن اثبات ابن رشد السابق لاستحالة وجود الهين في محل واحد ، سبق أن اثبته الغزالي (٣) ، الا أن الغزالي انتهى منه الى نهاية تخالف ما انتهى اليه ان رشد ، فينما أحال ابن رشد وجود خالقين في محل واحد بناء على استحالة حلول مثليين في محل واحد ، فقد أحال الغزالي ذلك بناء

= عما يصفون » وهي نفس الآيات التي استخدمها ابن رشد في جزء من أجزاء دليله ، الا أن ابن تيمية يبرهن على الآيات السابقة بنفس أسلوب الاشاعرة . اذ يرى انه إذا انتفى اللازم . وهو ذهاب كل منها بما خلق ، وعلو بعضهم على بعض ، انتفى الملزوم ، وهو ثبوت إله مع الله .

١ - ابن رشد : مناهج الادله ص ١٥٦

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - الغزالي : الإقضاء في الاعتقاد - ص ٧٠

تنزهه تعالى عن الحلول في الامكنة » فان كان ند الله سبحانه مساريلا في الحقيقة والصفات ، استحال وجوده ، إذ ليس مغايرة بالمكان والزمان ، إذ لا مكان ولا زمان . فانها قد يمان ، فاذا لا فرقان » (١) . وإذا فقد أثبت ابن رشد استحالة وجود الحق بناء على أصله السابق ، انطلاقا من مذهبه في الجهة ، إذ يعد ابن رشد من المثبتين الجهة له تعالى ، كأبن تيمية وغيره من المجسمة ، خلافا للغزالي والذي ينبثق مذهبه في هذه الناحية من نواحيه عن مذهبه في تنزيهه تعالى عن الجهة

ويرى د. عاطف العراقي أن ابن رشد قد تأثر في برهنته السابقة على وحدانية الله بأرسطو وخصوصا في تفسيره لما بعد الطبيعة (٢) ، إذ يرى أن ابن رشد قد ربط بين قوله تعالى (لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا) . وبين قول أرسطو (لا خير في كثرة الرؤساء . بل الرئيس واحد) مقيما مذهبه في هذا الموضوع على قولين معا (٣) .

١ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة - تحقيق د. عثمان أمين - الطبعة الثمانية القاهرة سنة ١٩٥٨ - ج ٣ - مقالة اللام - ص ١٣٥ - ١٧٣٦ .

٣ - عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - ص ٨٦ .

رابعاً : نظرة نقدية : مدى متابعة الغزالي للاتجاه الأشعري

في إستعراضنا السابق لمذهب الغزالي والأشاعرة في الذات الإلهية ، انضح لنا كيف كان الغزالي متابعاً للمذهب الأشعري متابعة كادت أن تكون تامة ، وإن حاول الغزالي التجريد في المذهب ، إلا أنه أيضاً في هذه الحالة كان متابعاً للأشاعرة ولكن للمتأخرين منهم لا المتقدمين ، ونعني بذلك أستاذه الجويني ، بحيث يمكننا القول بأن الغزالي يعد نائلاً لمذهبه في الذات عن أستاذه الجويني أكثر من كونه مبتكراً أو مجدداً للمذهب الأشعري ، على العكس من أستاذه .

فمثلاً في موضوع تنزيهه تعالى عن الجسمية ، وجدنا الأشعري والباقلاني قد نفيا عنه تعالى الجسمية وما يؤدي إلى معناها وأيضاً نفوا عنه لواحق الجسمية من الأعضاء والأبعض مستدين على ذلك بأدلة عقلية وأخرى سمعية وإن كانا متحفظين في إيراد الأدلة العقلية ، ولذلك فقد ضيقا استخدامهم التأويل في الآيات الموهمة ظاهرها تشبيهه تعالى بالمحدثات في الوقت الذي توسع فيه الجويني في استخدامه الأدلة العقلية التي تثبت تنزيهه تعالى عن الجسمية ، متوسعاً أيضاً وإلى أبعد حد في التأويلات . وعليه وجدنا الغزالي يتوسع في نفس التأويلات التي أوردها أستاذه ، بل إننا نراه في بعض الأحيان يأول تلك الآيات بنفس تأويل أستاذه .

وجدنا الغزالي أيضاً يسلك نفس المسلك فيما يتعلق بتنزيهه تعالى عن الجهة ، وما تقتضيه من العكون في المكان والاستقرار على العرش ، والنزول والإنتقال ونحوها ، متوسعاً في إبراز الأدلة العقلية الدالة على نفي عنه تعالى مؤولا الآيات الواردة بذلك تأويلاً لا نقابذاته تعالى وتقدس عن

صفات المحدثات . تماما كما سلك أستاذه الجوينى نفس المسالك فى هذا الصدد من قبل . فى الوقت الذى أثبت فيه الاشعرى وتابعه الباقلانى الجهة له تعالى والاستواء على العرش بلا كيف .

أيضا فيما يتعلق بجواز رؤيته تعالى فى الآخرة والى أثبتتها الاشعرى للمؤمنين من العباد يوم القيامة وتابعه فى ذلك الباقلانى وأيضا الجوينى ، وجدنا الغزالى يثبت الرؤية له تعالى يوم القيامة بنفس الادلة العقلية والسمعية التى أثبتتها بها الجوينى متابعا غيره من الاشاعرة المتقدمين عليه ، وان كان الغزالى قد أثبت كشفا تاما ، لا رؤية حسية كما أثبت ذلك الجوينى والاشاعرة . وكما بنى الاشعرى وغيره من الاشاعرة مذهبهم فى الرؤية على مذهبهم فى السببية . فكل موجود يصح أن يرى : ان العلاقة بين الاشياء ومسبباتها غير ضرورية . فقد فعل الغزالى أيضا نفس الشيء فى معرض اثباته الرؤية له تعالى فى الآخرة بالدلائل العقلية .

أيضا كان الغزالى متابعا لاستاذه الجوينى أكثر من كونه متابعا للاشعرى ، وغيره من المتقدمين فيما يتعلق باثباته القدم والبقاء له تعالى ، وخصوصا بالنسبة لصفة البقاء . اذ كما أثبت الجوينى كونه تعالى باقيا لنفسه لا لمعنى مخالفا بذلك الاشعرى ، ذهب أيضا الغزالى نفس المذهب مستدلا على ثبوت البقاء بنفس الاصل الذى استند إليه جميع الاشاعرة فى إثباتهم البقاء له تعالى ، وهو أن ما ثبت قدمه استحالة عدمه .

أيضا كان الغزالى متابعا للاشاعرة فيما يتعلق باثباتهم القدم له تعالى اذ أثبتته وأثبت كونه تعالى قديما لنفسه لا لمعنى زائد على ذاته تعالى بنفس اثبات الاشاعرة . أيضا أحال الغزالى العدم عليه تعالى مبطلا للشروط المؤدية

المؤدية إليه في حقه تعالى — وهو مذهب الجويني .

وكما كان الغزالي متابعا للأشاعرة في مذهبهم في تنزيه الباري واثبات قدمه تعالى وبقائه ، فقد تابعهم أيضا فيما يتعلق باثباتهم الوحدانية له تعالى ببرهان التامع — وهو الدليل الذي اعتمد عليه الأشاعرة جميعا في اثباتهم وحدانية الباري .

ففي الوقت الذي أثبت فيه الأشعري وحدانيته تعالى بدليل التامع مكثفيا في ذلك باستحالة وجوب إختلاف الإلهين دون اتفاقها ، وجدنا غيره من الأشاعرة كالباقلائي والجويني وغيرهم ، قد تداركوا هذا النقص الحاصل في مذهب شيخهم ، فقاموا وسدوه ، مستكملين على الأشعري مذهبه في ذلك مبرهنيين على كون كل من الإختلايين مفض في النهاية إلى التامع . وب نفس دليل الجويني وجدنا الغزالي يثبت استحالة الإلتفاق بين الإلهين ، كما أثبت وجوب الإختلاف والتامع بينهما في الأفعال . وإن كنا نعتبر اثبات الغزالي الوحدانية أكثر نضوجا ودقة من سبقه من الأشاعرة بالإضافة إلى أنه استطاع أن يدحض بهذا المذهب — أي مذهبه في ذلك — مذهب خصومه من الفلاسفة ويبين تهافتهم وتساقط أدلتهم ، إذ أثبت أنهم عجزوا عن الدلائل على وحدانية الله رغم قولهم بذلك .

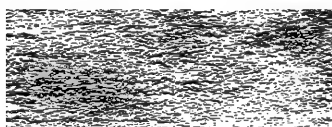
أيضا استطاع الغزالي بمذهبه السابق في إثبات الوحدانية أن يدحض دعوى خصومه من معتزلة ومجوس وثنوية ، وأيضا الباطنية — إذ هم في الأصل مجوس وثنوية . وإن كانت ردوده على الفرق السابقة تتشابه في جانب كبير منها مع ردود الجويني على اعتراضات مماثلة في هذا الموضوع .

نما سبق توضيحه ، يمكننا أن نقول بأن الغزالي كان متابعا للأشاعرة

فى مختلف نواحي مذهبهم فى الذات متابعة تامة وإن كنا نعد موافقته
فى ذلك للجوينى أكثر من موافقته للأشعرى .

فإذا كنا قد بحثنا فيما سبق عقيدة الغزالى والأشاعرة فيما يتعلق بالذات ،
فلنتقل الآن إلى بيان عقيدتهم فى الصفات ، منقصين فى ذلك الجذور
الأشعرية لمذهب الغزالى فى الصفات ، كما نقصيناها فى الذات .

ولنبداً بحثنا للصفات ، بصفة القدرة له تعالى



الفصل الثاني

صفة القدرة عند الغزالي وفي التراث الأشعري

ويتضمن هذا الفصل العناصر التالية :

١ - إثبات الأشاعرة كونه تعالى قادرا وردهم على المعتزلة .

٢ - إثبات الغزالي صفة القدرة له تعالى :

أولا : إثباته كونه تعالى قادرا .

ثانيا : إثبات الغزالي عموم تعلق القدرة .

ثالثا : إثباته لمقدور بين قادرين خلافا للمعتزلة .

رابعا : إثبات الغزالي بطلان التولد ورده على المعتزلة .

خامسا : مذهب الغزالي في السببية ورده على الفلاسفة .

٣ - نقد ابن رشد للغزالي والأشاعرة .

٤ - نظرة نقدية .



١ — إثبات الأشاعرة تعالى قدر آ وردهم على المعتزلة :

كما بحث الاشاعرة في الذات الإلهية مثبتين له تعالى صفاته الوجودية من
الوحدانية والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث وغيرها ، فانهم أيضا قد بحثوا
في صفات المعاني ، إذ أثبتوا له تعالى صفات المعاني السبع وهي العلم والقدرة
والحياة والإرادته والسمع والبصر والكلام .

وأول هذه الصفات المعنوية التي سنتناولها بالبحث في هذا المقام هي
صفة القدرة الإلهية . إذ أثبتوا الأشاعرة جميعا له تعالى كما أثبتوا صفة العلم ،
لأن العالم فيما يرون لا يكون الا قادراً .

وأول من تناول البحث في قدرته تعالى من الاشاعرة هو أبو الحسن
الاشعري ، ومقالته في القدرة وغيرها من الصفات الإلهية هي كدأبة في
بقية نواحي مذهبه ، مقالة أهل السنة (١) . حيث نراه يثبت كونه تعالى
قادراً ، لأنه دلت الدلائل على أحكام النظام والإتقان في الـكون . وهذا
لا يصدر إلا عن عالم بـهله ، كما دلت الدلائل أيضا على أن هذه الصنائع
لا تحدث إلا من قادر « لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ، لم ندر لعل
سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عاجزه ، فلما استحال ذلك ، دلت
الصنائع على أن الله تعالى قادر » (٢) .

١ - الشهر ستاتي : الملل والنحل — ج ١ — ص ٢٢٢ .

٢ - الاشعري : اللمع — طبعة بيروت — ص ١٠ - ١١ « وأيضا :
الإبانة للاشعري — تحقيق د. فوقية حسين — ص ١٤٩ .

أيضا يثبت الأشعرى له تعالى القدرة صفة أزلية ، إذ أنه تعالى قادر فيما يزل ، لأنه لو لم يكن قادراً بقدرة قديمة ، لوجب أن يكون عاجزاً بعجز قديم ، ولو كان ذلك كذلك ، لاستحال أن يقدر وأن تحدث الأفعال منه ^(١) . ويستدل الأشعرى على ثبوت القدرة له تعالى بأدلة عقلية من الكتاب ^(٢) كقوله تعالى « أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة » ^(٣) وقوله تعالى « ذو القوة المتين » ^(٤) وقوله « والسماء بنيناها بأيدي » ^(٥) .

ويرى الأشعرى أنه تعالى قادر بقدرة — خلافاً للمعتزلة ، أى أنه يعتبر القدرة كغيرها من الصفات المعنوية زائدة على الذات وليست هى الذات : كما ينقل لنا ذلك عنه الشهر ستانى فيقول : « فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً ، دلت على العلم والقدرة والإرادة لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً غائباً ، وأيضا لا معنى للعالم إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدره ، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادته ، فيحصل بالعلم الإحكام والإنقان ، ويحصل بالقدرة الوقوع

١ - الأشعرى : اللمع — ص ١١ .

٢ - الأشعرى : الإبانة — ص ١٤٢ — ١٤٨ ، وأيضا : اللمع —

ص ١٤ .

٣ - سورة فصلت : آية ١٠ .

٤ - سورة الذاريات : آية ٥٨ .

٥ - سورة الذاريات : آية ٤٧ .

الجدوث ، فيحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت « (١) . ويرى الشهر ستانى مؤكداً لمذهب شيخه الاشعرى أن هذه الصفات لا يمكن أن توصف بها الذات إلا واستلزم ذلك كونه تعالى حياً بحياة ، كما كان عالماً بعلم وقدرأً بقدرة ومريدأً بإرادة (٢) .

يرى الشهر ستانى كذلك معبراً لنا عن مذهب الاشعرى ، أن القدرة أخص من العلم ، لأن العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل (٣) ، أما القدرة فيحصل بها الإيجاد من العدم أى الخلق ، ويدل على القدرة وقبح الفعل ، وهى لا تتعلق إلا بالممكن من أقسام الموجودات .

ويتصل بمبحث القدرة مسألة أفعال الإنسان ، ومسألة الأفعال من المسائل الرئيسية في مذهب الاشعرى (٤) . ويشرح الشهر ستانى رأي الاشعرى في مسألة القدرة ، بأن العبد قادر على أفعاله ، إذ يجد الإنسان في نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الارتعاش من الحمى ، وبين حركات المشى والاختيار ، وترجع هذه التفرقة إلى الحركات الضرورية تقع من العبد معجوزاً عنها ، بعكس الحركات الاختيارية الإرادية ، إذ تقع

١ - الشهر ستانى : الملل والنحل — ج ١ — ص ١٢٠ .

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : نهاية الإقدام في علم الكلام — ص ١٧١ .

٤ - عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين .. ج ١ - دار العلم للملايين - بيروت سنة ١٩٧١ - ص ٥٥٥ .

مقدورا عليها ، بحيث أن القدرة فيها تتوقف على اختيار القادر (١) .
فالإفعال الاختيارية التي يقدر عليها الإنسان - فيما يرى الشهرستاني - يكون
مسبوقا بارادة العبد حدوثها وإختيارها ، وهي القدرة الحادثة ، وهذه
القدرة الحادثة تكسب الإنسان أفعاله ، ولذا قال الأشعري أن
المكتسب هو المقدرة الحادثة (٢) ، وهذه القدرة لا تخلق ، وإلا كانت
قادرة على خلق الجواهر والاعراض وكل ما يمكن حدوثه ، ولكنها تعجز
عن ذلك .

ووجه تأثير تلك للقدرة الحادثة - كما يقول ذلك الأشعري - أن
العبد إذا أراد الفعل وتجرده له ، خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على هذا
الفعل تكتسبه ولا تخلقه ، فيكون الفعل خلقا وأبداعا وإحداثا من الله ،
كسبا من العبد بقدرته التي خلقها الله له لوقت الفعل (٣) . فالأشعري يرى
أن كلتا الحركتين الاختيارية والإضطرارية ، مخلوقتان لله ، ودليله على
ذلك ، أنه كمدل حدوث حركة الإضطرار وحاجتها إلى زمان ومكان على
خلقها ، فكذلك حركة الإكتساب (٤) ، إذ أنها إذا كانتا تفترقان في باب
الضرورة والاكتساب فإنها لا تفترقان في الخلق ، إذا أن الجسم لما لم يسبق
المحدثات ، وجب حدوثه ، وليس يجب إذا دخل في المحدثات ، ما هو حركة

١ - الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٧ .

٢ - الأشعري . اللمع - طبعة بيروت - ص ٤٢ .

٣ الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٧ .

٤ - الأشعري : اللمع - ص ٤١ .

أن يكون الجسم حركة ، وإذا كان منها ما هو جسم ، لم يجب أن تكون
جسما لأن الحركة والجسم يستويان في معنى الحدوث (١) .

وينفى الاشعرى أن يكون الانسان خالقا لكسبه فيقول : « لم أقل أن
كسبى خلق لى فيلزمنى أن أكون له خالقا ، وإنما قلت خلق لغيرى ، فكيف
يلزمنى إذا كان خلق لغيرى أن أكون له خالقا » (٢) وهو يستدل بادلة سمعية
علي أنه تعالى خالق لإكساب العباد ، مثل قوله تعالى « والله خلقكم
وما تعملون » (٣) . أيضا يستدل الاشعرى بادلة عقلية ، إذ أنه كما لا يجوز
أن يحدث الفعل على حقيقته الامن محدث أحدثه على ما هو عليه ، لجاز أن
يحدث الشئ فعلا لا من محدث أحدثه فعلا (٤) وذلك أنا وجدنا الكفر قبيحا
باطلا ، والإيمان حسنا متعبا ، والكافر يجتهد أن يكون الكفر حسنا ، فلا
يكون كما يرغب المؤمن أن لا يكون الإيمان متعبا ، ولم يكن ذلك كائنا على
مشيئته وإرادته . وبذلك فلا يجوز أن يكون محدث الكفر باطلا قبيحا هو
الكافر الذى يريده حسنا صوابا ، ولا يجوز أيضا أن يكون محدثه جسما ،
لأن .. الأقسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئا . فاذا لم يحز ذلك . كان
محدث تلك الإكساب هو الله القاصد إلى كونها كذلك (٥) .

١ - المصدر السابق : ص ٤٢ .

٢ - المصدر السابق : ص ٤٤ .

٣ - سورة الصفات : آية ٩٦ .

٤ - الاشعرى : اللمع - ص ٣٨ .

٥ - المصدر السابق : ص ٣٩ .

ويذهب الاشعري إلى أنه إذا كان الفعل يستلزم فاعلا يفعله على حقيقته، فإنه لا يستلزم مكتسبا يكتسبه على حقيقته، إذ المكتسب إنما يكتسب الشيء لأنه وقع بقدره نه عليه محدثه، ولم يجز أن يكون الله قادراً على الشيء بقدره محدثه (١). ولذلك فإذا كان الله فاعلا له على الحقيقة، فلا يجوز أن يكتسبه على الحقيقة، إذ الخلق من عدم، والإكتساب من قدرة محدثة (٢). وهو بذلك ينفي كل تأثير لقدرة العبد الحادثة باحداث الله في فعله (٣)، إذ هو كما ينقل لنا عنه البغدادي، يخشى أن يشارك العبد ربه في فعل الاحداث، فيكون كل منهما محدثا لفعله فيتمثلا، مادام أشركا في فعل واحد هو الاحداث (٤).

ويرى الاشعري - فيما يتعلق بالإستطاعة - أن العبد مستطيع باستطاعة هي غيره، لأنه يكون تارة مستطيعا وتارة عاجزاً، وتارة ساكناً، فوجب من ذلك كونه مستطيعا باستطاعة هي غيره تقارن (٥)، وهو يستدل على ذلك بأن الفعل لا يخلو أن يكون حادثا مع الاستطاعة أو بعدها. فان

١ - المصدر السابق : ص ٣٩ - ٤٠ .

٢ - المصدر السابق : ص ٣٩ - ٤٠ .

٣ - جلال موسى : نشأة الاشعرية وتطورها - دار الكتاب اللبناني - بيروت سنة ١٩٨٢ - ص ٢٣٦ .

٤ - البغدادي : أصول الدين - دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٩٨١ - ص ١٣٧ .

٥ - الاشعري : اللمع - ص ٥٤ .

كان حادثنا معها في حال حدوثها ، فقد صحح أنها مع الفعل للفعل . وإذا كان الفعل حادثنا بعدها — أى الإستطاعة ، وهى على مذهب الأشعرى عرض والعرض على مذهبه ومذهب الاشاعرة جميعا لا يبقى زمانين ^(١) — فقد حدث بقدرة معدومة ، ولو جاز هذا — على قول الاشعرى — لجاز وقوع الاحراق بحرارة نار معدومة والقطع بحد سيف معدوم ، وكل ذلك محال ^(٢) .

والقدرة لا تبقى على مذهب الاشعرى ، لأنها إما أن تبقى لنفسها ، أو لبقاء يقوم بها ، وفي الحالة الأولى تكون نفسها بقاء مما يوجب بقاءها في حال حدوثها . كما أنها لا تبقى ببقاء ، لأن البقاء صفة والصفة لا تقوم بالصفة ^(٣) .

أيضا ينفي الاشعرى أن تكون القدرة قدرة على الشيء وضده ، لأن من شرط القدرة الحديثة أن يكون في وجودها وجود مقدورها . لأن مقدورها لو لم يكن من شرطها ، جاز وجودها ولا مقدور ، وإذا جاز ذلك وقتا جاز وقتين وأكثر ^(٤) . ويرى الاشعرى أنه إذا كان ذلك يجوز في قدرته تعالى وحده لجواز وجودها ولا فعل ، فان ذلك يستحيل بالنسبة

١ - الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٦ .

٢ - الاشعرى : اللمع - ص ٥٤ - ٥٥ .

٣ - المصدر السابق : ص ٥٦ .

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

للإنسان نظراً لإستحالة وجود قدرته أبداً ولا مقدور . فلذا وجب هذا الشرط — وهو وجود القدرة مع مقدورها = فإن الاشعري بذلك يحيل قدرة الإنسان على الضدين ، لأنه لو قدر عليها ، وجب وجودهما معا ، كأن يكون مطيعاً عاصياً في وقت واحد ، وهو محال (١) .

ويذهب الاشعري بناء على ذلك إلى تجويز التكليف بما لا يطاق ، وهو يقسمه إلى نوعين : فما لا يستطيعه العبد نظراً لاختياره ضده ، وهذا النوع لا يجوز أن يكلف الله به عباده ، إذ العجز نشأ عن إختيار الضد والاشتغال به ، وهو بهذا المعنى يعد جبراً عن إختيار . أما النوع الثاني فهو الذى يعجز الإنسان عنه لعدم القدرة أصلاً ، وهذا النوع لا يكلف الله به أحداً من عباده (٢) . ويستدل الاشعري على جواز تكليف الله لعباده ما يطلق بأدله سمعية بالاضافة إلى ما إستدل به من أدلة عقلية ، كقوله تعالى (انبئوني بأسماء هؤلاء) (٣) وهم لا يعلمون ذلك — أي الملائكة — ولا يقدرُونَ عليه (٤) .

-
- ١ - الاشعري . اللمع ، نشرة د. غرابية ، القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ ، ص ٩٣ - ٩٤ وأيضاً . الملل والنحل للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٩٩ .
 - ٢ - الاشعري . اللمع ، نشرة د. غرابية ، ص ٩٣ .
 - ٣ - سورة البقرة . أية ٣٢ .
 - ٤ - الاشعري . اللمع ، طبعة بيروت ، ص ٦٨ .

وعليه فان قدرة الانسان عند الاشعري وان لم تكن خالقة ، فهي كاسية ،
فالكسب نتيجة لتوحيد ارادته شطر العمل المحمود ، فاذا ما أراد الانسان
عمل الخير ، خلق الله فيه القدرة على عمله واستحق الثواب ، واذا ما أراد
الشر ، خلق فيه الشر وعاقبة عليه . فالكسب اذن عند الاشعري هو في
مكان الخلق عند المعتزلة ، والارادة عنده وعندهم هي الشرط الأساسي للتبعه
إذ أن أفعال العباد الاختيارية تتعلق بها قدره الله تعالى الابداء ، وقدرة العبد
علي وفق ارادته تتعلق كسب . (١)

وأيضاً فان الاشعري لا يشترط صحة البنية أو الحياة أو سلامة الجارحة
في القدره ، وإنما الفعل يقتزن وجود الاستطاعة دون غيرها من
الشروط . (٢)

ويرى الشهرستاني أن الكسب عند الاشعري بمعناه السابق لا يعده مخلوقاً
بين خالقي ، بل مقدوراً بين قادرين من جهتين مختلفتين ، أو مقدوراً بين
متمايزين لا يضاف الى أحدهما ما يضاف الى الثاني (٣) . وهو بذلك انما يقدم
حلاً مناسباً من وجهة نظرنا لمشكلة خلق الافعال ، بل ويمكننا القول أن
مذهب الأشعري في الكسب بتلك العبارة انما يعد رداً كافياً لدحض دعوى
المعتزلة من قدره وجبرية .

١ - اخيل الجر — حنا الداخوري : تاريخ الفلسفة العربية — ج ٢

ص ١٨٠

٢ - لاشعري : للمع — ص ٥٧

٣ - الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام — طبعة اكسفورد ص ٧٨

ويؤيد دعوانا د. غرابه إذ يقول : « أن الله يريد الفعل خالقاً والعبد يريده كسباً ، فجهتا الارادتين منفكتان ، ولذلك جاز اجتماعها على مراد واحد في وقت واحد من غير تعارض بينهما » (١) وهو يرى مؤيداً مذهبنا اليد أن ذلك يعد مساعداً على حل مشكلة وجود الشر بجانب الخير في العالم (٢)

هذا في الوقت الذي فشل فيه البغدادي في اقناعنا بمذهب الاشعري على الوجه الصحيح ، إذ حاول أن يثبت لنا أن لقدرة العبد تأثيراً في كسبه للفعل ، فأورد مثالا يعد ضعيفاً متهاقناً في معظم جوانبه (٣) ، كما يتفق في ذلك د. جلال موسى ، إذ يرى أن هذا المثال الذي أورده البغدادي « يؤدي الى عكس المراد » (٤) . وهو يتهم في ذلك البغدادي بقصوره عن فهم الاقتران بين قدرة الله وقدره العبد ، إذ هناك فارقاً كبيراً بين ما يضاف الى الرب وما يضاف الى العبد (٥)

فاذا انتقلنا الى الباقلاني وجدناه يثبت له تعالى القدرة صفة زائدة على الذات ، إذ الباري قادر ، ودليله على ذلك ، علمنا باستحالة صدور الافعال من عاجز لا قدرة له . ونا يثبت بالدلائل كونه تعالى ذاعلاً للاشياء ، ثبت أنه

١ - غرابه : الاشعري — ص ١١٦

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - البغدادي : أصول الدين — ص ١٣٣ — ١٣٤

٤ - جلال موسى . نشأة الاشعرية وتطورها — ٢٣٩

٥ - المصدر السابق : نفس الصفحة

تعالى قادر على جميع المقدورات (١). ويستدل الباقلاني على اثبات كونه تعالى قادرا بأدلة سمعية ، مثل قوله تعالى (وهو على كل شيء قدير) (٢).

ويثبت الباقلاني — متابعا لشيخه الاشعري — كونه تعالى متصفا فيما لم يزل بصفات المعاني من القدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام ، إذ أنه تعالى لو لم يكن كذلك فيما لم يزل ، لكان لم يزل ميتا عاجزا أخرسا ساكنا . تعالى عن ذلك علوا كبيرا (٣) . وهو يرى أن وجوب صفة من هذه الصفات له تعالى فيما لم يزل ، إنما يوجب له تعالى بقاء الصفات ، إذ أنه لو كان لم يزل حيا وهو غير متكلم ولا سميع ولا بصير ولا مرید ولا قادر ، لوجب أن يوصف باضداد هذه الصفات في أزله ، ولو كان ذلك كذلك ، لكان متصفا بها لنفسه أو لمعنى قديم ، فيستحيل بذلك أن يخرج اليوم عنها ، لما وصفنا من استحالة عدم القديم ، ولوجب أن يكون في رقتنا هذا غير حى ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ، وذلك خلاف إجماع المسلمين » (٤) .

ويرد الباقلاني على القائلين بفعل الطبايع ، إذ اعترضوا بأن كونه تعالى قادرا بقدره قديمة إنما يوجب قدم القدررات عنها ، بأنه لا يجب ذلك من وجهين أحدهما أنه — أى الباقلاني — لا يعنى أن كونه تعالى قادرا بقدره قديمة

١ - الباقلاني : رسالة الحرة - ص ٣٢

٢ - سورة المائد : آية ١٢٠

٣ - الباقلاني : التمهيد - طبعة بيروت ص ٢٨ - ٢٩

٤ - المصدر السابق : ص ٢٩

أن تكون بذلك الافعال مع قدرته، إذ يوجب ذلك كونه قادرا ولا مقدور
وانما يعنى بذلك أنه قادر على أن يستأنف الافعال وعلى أن يحدثها في زمان
كانت قبله معدومه (١). أما الوجه الآخر فهو أن الباقلاني ينفي أن تكون
قدرته تعالى على الافعال ولا موجه لها، كما يذهب الى ذلك القائلون بالطباع
من ايجاب الطبع لحدوث ما يحدث عنه وكونه علم له ووجوب كونه عنه،
لان قدرته ليست بعلمه ولا سبب لمقدوره ولا علم له (٢).

ويرى الباقلاني أن قدرته تعالى شامله لجميع المقدورات بما فيها اكساب
العباد - وهو في ذلك انما يتابع الاشعري الى حد كبير - ودليل الباقلاني على
كون الباري خالقا لا كساب العباد هو (علمنا بقوهم على أحكام وأوصاف
وحقائق لا يعلمها العباد من نحو كونها أعراضا وأجناسا مختلفة وأدله على
ماهية عليه أدله وموجوده على صفته دون صفته (٣).

فالباقلاني ينفي قدرة العباد على الخلق الذي اختص به الباري وحده،
اذ هو العالم بحقائق الاشياء والقاصد الى ايجادها، لانه لو كان العباد يخلقون
حركاتهم وسكناتهم واراداتهم وعلومهم: لكانوا قد خلقوا كخلقهم وصنعوا
كصنعهم وتشابه الخالق - تعالى الله عن ذلك - ولما كان العبد عاجزا عن
خلق حركته وارادته، كان ذلك دليلا على تفرد الباري بالخلق دون سائر
العباد.

١ - المصدر السابق: ص ٣٥

٢ - المصدر السابق: ص ٣٥، ٣٦، وأيضا: عبد الرحمن بدوي —

مذاهب الاسلاميين ج ١، ص ٦١٤

٣ - الباقلاني: التمهيد.. طبعة بيروت ص ٣٠٣

ويتفق الباقلاني مع الاشعري ، علي القول ببقاء القدرة علي الفعل حال
إيجاده ، ولا تبقى القدرة بعد وجود الفعل بل تنفني . اد أنها كما سبق أن
أرضعنا تعد عرضا ، علي مذهب الاشعري ، والعرض عنده لا يبي زمانين .
فقدرته تعالي تحاق الفعل ، وقدرة العبد تكسبه . أيضا القدرة عند الباقلاني
هي قدرة علي الفعل وحده وليست قدرة علي الفعل وضده . وهي تقارن
الفعل ولا تسبقه ، وهو نفس مذهب الاشعري . « فالعبد يكتسب فعله
بقدرته تحدث له ، وهو لا يستطيع مع الفعل قبل إكتسابه بل في حال
إكتسابه ، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك » (١) .

ويستدل الباقلاني علي ذلك بأن « القدرة الحادثة لو تقدمت علي الفعل
لوجد الفعل بغير قدره ، لأنها عرض والعرض لا يبقى . ولا يصح أيضا أن
يوجد - أي العرض - بعد الفعل ، لأنه يكون فاعلا بغير قدره ، فلم يبق إلا
أنها مع للفعل » (٢) . ودليل الباقلاني علي أن القدرة لا يجوز أن تبقى إلي
حين وجود الفعل ، هو أنه لو جاز بقاؤها . لكانت إنما تبقى لنفسها ، ولو لعله .
فان بقيت لنفسها ، ابقيت في حال حدوثها وهو محال ، ولو بقيت لعله ،
لوجب أن تقوم بها العلل وذلك يوجب أن تكون جسما أو جوهرًا وليس
عرضا ، وهذا مما يعلم فسادة (٣) .

١ - المصدر السابق : ص ٢٨٧

٢ - الباقلاني : رسالة الحرة - ص ٤١ - ٤٣ ، وأيضا : التمهيد -
طبعة بيروت - ص ٢٨٧

٣ - الباقلاني : التمهيد - ص ٢٨٧ .

ويرى الباقلاني أنه إذا ثبت للقادر القدرة بالمعنى السابق ، فإن ذلك لا يعني كونه مطبوعاً مضطراً إلى الفعل ^(١) ، إذ المضطر إلى الشيء هو المكره المحمول على الشيء الذي يوجد به ، شاء أم أبى . بينما « القادر على الفعل يؤثره ويهواه ولا يستنزل عنه برغبة ولا رهبة » ^(٢) .

والباقلاني يفسر الكسب ، بأنه الاقتران الضروري الحادث بين قدرة العبد والفعل الاختياري ^(٣) . فكما أن الأفعال الاضطرابية تقع معجوزاً عنها ، والأفعال الاختيارية تقع مقدوراً عليها : ويجد العبد من نفسه تفرقة ضرورية بين نوعي الحركتين ، وكان الله قادراً على خالق النوعين ، كان مختصاً وحده بالخلق ، وبذلك تفتني صفة الخلق عن العبد ، وتلحق به صفة الكسب ^(٤) . إذ هو يكسب ما يخلقه الله سواء كان أمراً فيأتمر ، أو نهياً فينتهي عنه ، وتقع مسئولية الثواب والعقاب على مقدار هذا الكسب سواء كان طاعة أو عصياناً . وهو يرى أن وجود الفعل خلقاً من الله وكسباً من العبد لا يعني تناقضاً ، لأن جهة التعلق تختلف ، ولذا جاز وجود مقدور بين قادرين ^(٥) .

١ - المصدر السابق : ص ٢٩٣

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - الباقلاني : التمهيد - طبعة بيروت ص ٣٠٧ - ٣٠٨

٤ - الباقلاني : رسالة الحرة - ص ٤١ - ١٢٧ ، وأيضاً : التمهيد .. طبعة

بيروت .. ص ٣٠٨

٥ - الباقلاني : رسالة الحرة .. ص ٤٠

والباقلاني في ذلك إنما يبطل على كل من الجبرية والقدرية مذهبهم ، إذ يبطل على القدرية من المعتزلة قياس الغائب على الشاهد ، وهو القياس الذي اعتمدوا عليه ، لذا يرون أن الله لا يخلق أفعال العباد ، إذ منها الظلم والجور والفساد . ويمكننا القول أن الباقلاني استطاع أن ينقض دعوى المعتزلة في ذلك إلى حد ما ، إذ يرى أن « الله تعالى خالق الظلم ظلما ، وخلق الجور جورا للجائز به ، وخلق الكذب كذبا للكاذب به ، ولا يوجب ذلك كونه جائرا ولا ظالما ولا كذابا . أيضا فإن الكذب والظلم والجور ليست من حيث الصورة والفعل ، وإنما يكون كذبا إذا خالف الأمر ، وكذلك الظلم والجور . وهذا كله يصبح الوصف به لمن فوّقه أمرناه ، وهو الخلق ، أما الخلق ، فليس فوّقه أمر ، ولا ناه ، فلا يصبح وصفه بشيء من ذلك » (١) .

وقد أجاز الباقلاني التكليف بما لا يطاق ، مفرقا في ذلك بين نوعين من التكليف وهو نفس مذهب شيخه في ذلك . ويستدل الباقلاني أيضا على ذلك بأدلة سمعية هي نفس أدلة أستاذه ، كقوله تعالى ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ (٢) فيقول : « لو كان تكليف ما لا يطاق ظلما وعبثا وقبيحا من الله تعالى ، لكانوا قد رغبوا إليه في ألا يظلمهم ولا يسفه عليهم ولا يوجب من الأوامر ما يخرج به عن حد الحكمة ، والله أجل من أن يشي على قوم أجازوا ذلك عليه » (٣) .

١ - الباقلاني : رسالة الحره - ص ١٣٨

٢ - سورة البقرة : آية ٢٨٦

٣ - الباقلاني : التمهيد .. ص ٢٩٤ - ٢٩٥

ويرى الباقلاني فيما يتعلق بتولد الأفعال ، أنها - أى الأفعال المتولدة - ليست كسبب للعباد ، بل هي مما ينفرد الله بخلقه اذ لو كانت الأفعال المتولدة اكساباً للعباد ليست كسبب للعبد لم يخل الأمر أن يكون فاعلها قادراً عليها ، أو غير قادر . فإن كان غير قادر ، صح وقوع جميع أفعاله منه وهو خير قادر ، وإذا كان قادراً عليها ، فإن ذلك لما أن يكون في حال وجودها ، أو في حال وجود أسبابها . ويستحيل أن يكون قادراً عليها في حال وجودها وإلا كانت أفعالا مباشرة غير متولدة . وإن كان قادراً عليها بالقدرة على سببها الذي تولدت عنه ، كان معنى ذلك أن الفعل يوجد بغير قدرة ، والقدرة لا توجد مع عدم الفعل ولا يعد وجوده ، فبطل كونها كسبباً للعبد من كل الوجوه (١) .

أما مذهب المعتزلة في ذلك ، فهو أن الأفعال للمتولدة إنما هي خلق للعباد وحجة المعتزلة في ذلك « أنا نجدها واقعة عند وجود الأسباب وبمقدار قصد العبد إليها وبحسب قدرته عليها وكونها تابعة في الوجود لاسبابها » (٢) .

والباقلاني يرد على المعتزلة في ذلك بإبطاله التلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها وهو مذهب الأشاعرة جميعاً على ما سيأتى بيانه بأذن الله . وهو يحيز في ذلك أن يخرق الله تعالى عادته التي أجزاها في الطبيعة ، تتحرى عادته التي طبع الأشياء عليها على خلاف ما سبق طبعها عليه . وهذا يبطل —

١ - المصدر السابق : ص ٢٩٦ - ٢٩٧

٢ - الباقلاني : التمهيد - طبعة بيرغوت - ٢٩٩

فيما يرى — كون هذه الأسباب مولده لتلك الحوادث (١). وان كنا نرى أن هذا الرد من الباقلاني لا يحل المشكلة بل أنه يزيدنا غموضاً فضلاً عن أنه لا ينفق وقوانين الطبيعة الثابتة التي أجرى تعالى سنته على ثبوتها .

والواقع أن الباقلاني في مذهبه السالف في النسبية إنما يتابع شيخه الاشعري ، إذ سبق وأبطل الاشعري تلازم الاسباب ومسبباتها ، حين أجاز رؤيته تعالى في الآخرة عن طريق خرق العادة ، معانداً بذلك للشروط الضرورية التي تستلزمها الرؤية كالوسط الشفاف ووجود الرائي بحجمه من المرئي وغيرها ، إذ ليست رؤيته تعالى — على مذهبه — بحاجة إلى الامور العادية المعتادة — وقد أخذ الباقلاني عنه هذه المكرة وحاول أن يثبت بها إعجاز القرآن ومعجزة الرسول ﷺ ، وقد تابعه في ذلك من تلاه من الاشاعرة .

وقد خالف الباقلاني شيخه الاشعري بأن أثبت لقدرة العبد تأثيراً في الفعل — وهو الخلاف الوحيد الذي خرج فيه الباقلاني على مذهب الاشعري ، إذ أن مذهبه عموماً يعد صنواً لمذهب أستاذه — إذ يرى أن كون الحركة على هيئة مخصوصة كالمشي والقيام والقعود هو من فعل قدرة العبد الحادثة (٢) فهو يجعل لقدرة العبد تأثيراً في الفعل بأن يجعله على صفة معينة وحال يختص به دون غيره من الافعال — مع تأكيداً أن القدرة الحادثة لا تخلق ولا تبدع ، لان الخلق والابداع من فعل البارئ ، فاذا

١ — المصدر السابق : ص ٣٠٠ — ٣٠١

٢ — الشهرستاني : الملل والنحل — ج ١ — ص ٩٧

أحدث البارى الفعل ، تعلقت به قدرة العبد فجعلته على نحو خاص يتميز به عن غيره ، وهذا النحو أو الجهة هى التى يقع عليها الثواب والعقاب (١) .

وهذه الحالة عند الباقلانى ليست بمجهولة ولا معلومة ، كما هو شأن الحال عند أبى هاشم — إذ الباقلانى من القائلين بالأحوال وتابعه فى ذلك الجوينى من المتأخرين ولكن على نحو مخالف لأبى هاشم وغيره ، إذ الحال عند الباقلانى مثبتة بوجوده ومعلومه وهى متعلق القدرة الحادثة .

ولنتقل بعد ذلك إلى الجوينى ، الذى يثبت كونه تعالى قادراً ، وهو قادر بقدرة قديمة ، تماماً كما كان عالماً بعلم قديم ومريداً بإرادته قديمة . ولما كان الجوينى من القائلين بالأحوال ، فإنه يثبت قدرته تعالى وصفاً زائداً على الذات ، إذ يعرف الحال بأنه « صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم » (٢) وهو يرى أن من الأحوال ما يثبت للذات معللاً ، ومنها ما يثبت غير معلل ، فأما المعلل منها : فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها ، نحو كون الحى حياً وكون القادر قادراً .

وعليه ، يثبت الجوينى القدرة حال زائد على الذات ، إذ أن كل معنى يقوم بمحل فهو يوجب له حالاً ، وقد نفى الأشعرى والباقلانى الأحوال ، فكان الجوينى أول من قال بها عن الأشاعرة . (٢) وإن كنا نجد الباقلانى يذكر الأحوال فى مذهبه عموماً فى أكثر من موضع .

١ - المصدر السابق : ص ٩٨

٢ - الجوينى : الارشاد - تحقيق د. محمد يوسف موسى - ٧٩ - ٨٠

٣ - عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين - ج ١ - ص ٧٣٢

وبعد أن أثبت الجوينى الأحوال ، صار من السهل عليه أن يثبت له تعالى القدرة القديمة والعلم القديم والحياة القديمة ، دون أن يواجه فى ذلك باعتراض المعتزلة بأن فى ذلك تعدداً للقدماء ، إذ أن تلك الصفات - على مذهب الجوينى - تعد أحوالا ، والأحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، وإذا فلا تعدد فى ذات الإله باثبات تلك الصفات القديمة . (١)

أما دليل الجوينى على كونه تعالى قادرا ، فهو وجود المقدورات عن أول ، واتصافها بأنها جائزة للوجود لا واجبته (٢) .

وفى مسألة خلق الأفعال ، يتفق الجوينى مع شيخه الأشعرى فى أنه لا خالق سوى الله ، وأن العبد ليس بخالق لأفعاله ، بل هو قادر بقدرة محدثة ، وذلك خلافا للمعتزلة القائلين بأن العباد موجودون لأفعالهم ومخترعون. ودليل الجوينى على إستحالة كون العبد خالقاً لأفعاله ، ان العبد لو كان مخترعا لأفعاله ، لكان عالما بحقائقها ، ولكن غفلته وذهوله عن الاحاطة بحقيقة ما يصدر عنه دليل عجزه ، فدل ذلك على أن مخترع الأفعال الرب تعالى ، وهو وحده عالم بحقائقها (٣) . وهذا الدليل سبق أن ساقه لنا الشهرستانى حكاية عن الأشعرى فى معرض تفسيره لمعنى الكسب (٤) .

يقول الجوينى : « الأفعال المحككة دالة على علم مخترعها ، وتصدر من

١ - المصدر السابق : ص ٧٣٢ - ص ٧٣٣

٢ - الجوينى : الشامل - طبعة اسكندرية - ص ٩٢٢

٣ - الجوينى : الإرشاد - ص ١٩٠

٤ - الشهرستانى : نهاية الأقدام فى علم الكلام - ص ٧٧ - ٧٨

العبد أفعال في غفلته وذهوله ، وهى على الانساق والانتظام وصفة الانتقان والأحكام ، والعبد غير عالم بما يصدر عنه ، فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم مخترعة ^(١) .

ويرى الجوينى أنه لا بد لكل مخلوق من رب ومالك . فإذا كان العبد خالقا لأفعاله ، لكان ربها وإلهها ، وهذا مشاركة من العبد للرب في الاقتدار ^(٢) . وهو في ذلك يعد ناقلا لمذهب الأشعرى في هذا الصدد .

أيضا يتابع الجوينى أمامه الأشعرى في القول بعدم تأثير القوة الحادثة في الإيجاد لأن ذلك إنما يقترح في ككون الرب قائدا على كل شيء . إذ يقول : « القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا » ، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ، إذ العلم معلوم تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه ^(٣) . هذا في الوقت الذى يذهب فيه الشهرستاني إلى أن الجوينى إنما يثبت تأثير القدرة الحادثة في المقدورات ، مخالفا للأشعرى الذى لم يثبت لها أى أثر ^(٤) .

إذ ينقل لنا الشهرستاني في ذلك قول الجوينى مخالفا لساقيه من الأشاعرة بأن « إثبات قدره لا أثر لها بوجه إنما هو كنفى القدرة أصلا ، وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل ، فهو كنفى التأثير ، خصوصا والأحوال

١ - الجوينى : الإرشاد - ص ١٩٠

٢ - المصدر السابق : ص ١٩٦

٣ - المصدر السابق : ص ٢٩٠

٤ - الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٨

على أصلهم -- أى. الاشاعرة — لا توصف بالوجود ولا بالعدم . فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث والخلق، فان الخلق يشعر باستقلال إيجاده من عدم ، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتداء ، فانه يحس من نفسه أيضا عدم الإستقلال ، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة ، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر ، وكذلك يستند سبب إلى سبب ، حتى يفتى إلى مسبب الاسباب فان كل سبب منها استغنى من وجه محتاج من وجه ، والبارئ تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر . وإذا فلا موجد على الحقيقة الا واجب الوجود لذاته ، وما سواه من الاسباب معدات لقبول الوجود ، لا محدثات لحقيقة الوجود » (١) .

وهنا يبدو لنا تناقضا واضحا فى رأى الشهرستانى ، اذ ينقل لنا أولا أن الجوينى يذهب إلى تأثير القدرة الحادثة فى الافعال ، ثم يعود فينقل لنا فيه لتأثير تلك القدرة الحادثة — كما نتفق فى ذلك ود. بدوى ، إذ يقول : « ومن العجيب أن مأخذ كلام الجوينى إذا كان بهذه المثابة فكيف يمكن إضافة الفعل إلى الاسباب حقيقة » (٢) . والواقع أننا لا نجد فى كتب الجوينى ما يثبت تأثيرا لقدرة العبد الحادثة فى الافعال ، مما يقطع بكون الشهرستانى قد أساء فهم مذهب الجوينى فى القدرة الحادثة ، إذ نعد الجوينى متابعا للأشعرى فى نفي كل تأثير للقدرة الحادثة .

١ - الشهرستانى : المال والنحل - ج ١ - ص ٩٨ - ٩٩

٢ - عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين - ج ١ - ص ٥٦١

ويرى الجوينى أنه إذا كان تعالى متفردا بخلق الافعال ، فهو المتفرد بخلق الهدى والاضلال ، وقد جعل الجوينى آيات الهدى والاضلال دليلا على إقتداره تعالى على قلوب العباد ، يقلبها كيف شاء (١) .

ومذهب الجوينى فى الكسب ، أن الفعل إذا كان مخلوقا للرب ، فهو مكسوب للعبد بقدرته التى خلقها الله فيه ، ولذلك « فالعبد قادر على كسبه ، وقدرته ثابتة عليه » (٢) ، وذلك خلافا لما يذهب إليه الجبرية من نفي القدرة ، وما يذهب إليه المعتزلة من أن العبد خالق لافعاله . ودليل الجوينى على قدرة العبد ، هو أن العبد إذا ارتعدت يده ، ثم إذا حر كها قصدا ، فانه يفرق بين حالته فى الحركة الضرورية وبين الحالة التى اختارها واكتسبها . وهذه التفرقة معلومة على الضرورة (٣) .

ويرى الجوينى أن هذه القدرة نظرا لكونها عرضا ، فهى لا تبقى كسائر الاعراض إذ هى لو بقيت لاستحال عدمها (٤) ، كما أنها لا تسبق المقدور ، بل تقارنه ، فتحدث معه وتزول بزواله ولا تنعدم عليه ، إذ هى لو تقدمت عليه لوقع المقدور بنه قدره (٥) ، كما أنها لا تتأخر فى البقاء عنه . أما القدرة الازلية فانها تتقدم بداهه على وقوع المقدورات بها (٦) . نظرا لمخالفتها لقدرة العباد .

١ - الجوينى : الإرشاد - ص ٢١٠ وما بعدها

٢ - المصدر السابق : ص ٢١٥

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ - المصدر السابق : ص ٢١٧

٥ - المصدر السابق : ص ٢١٨ — ٢١٩

٦ - المصدر السابق : ص ٢١٨

ولكن إذا كان الحادث في حال حدوثه مقدورا بالقدرة القديمة والقدرة
الحادثة التي هي مقدور العبد ، فهل يؤدي ذلك إلى أن يكون مقدورا بين
قادرين كما زعمت ذلك المعتزلة ؟ أو مقدور بقدرتين أحدهما قديمة
والاخرى حادثة ؟

يرد الجويني على ذلك أن الصحيح هو أن الفعل تتعلق به القدرة القديمة
خلقا والحادثة كسبا ، فلا وجه إذا تماثل القدرتين حتى يكون مقدورا لهما (١) .

والقدرة الحادثة عند الجويني تتعلق بمقدور واحد ، ولا تتعلق
بالمضادات كما زعم المعتزلة ذلك (٢) . وهو يتابع في ذلك شيخه الاشعري ،
إذ يمنع تعلق القدرة الحادثة بالضدين فيقول : « لو تعلقت بهما لمقارنتها ، ومن
ضرورة ذلك إقترانها . وهو باطل على الضرورة (٣) » نظرا لاستحالة
اجماع الضدين . يستدل على ذلك بأنه إذا كانت القدرة الواحدة متعلقة
بالضدين . فليس إختصاص أحد الضدين في وقوعه بالقدرة بأولي من
الثاني . وبذلك فإن القدرة لا تصلح لغير ما وقع من الافعال (٤) .

ولا يعني تعلق القدرة بمقدور واحد عند الجويني ، أن يكون الواحد
منا ملجأ إليه غير قادر على التحول عنه ، إذ أنه يرى أنه ليس من شرط
القدرة على الشيء القدرة على ضده ، وذلك كتعلق العلم بالمعلوم ، فإنه لا يشترط

١ - الجويني : الارشاد — ص ١٨٩

٢ - المصدر السابق : ص ٢٢٣

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ - المصدر السابق : ص ٢٢٤ .

فيه التعلق بضده من الجهل^(١).

ويبطل الجوينى التولد بالتولد ، وهو حدوث فعل متوسط آخر ، وينسب الأفعال المتولدة عن الأفعال المباشرة إلى البارى تعالى . وهو يستند فى إبطائه التولد بكون القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقاءم بمحلها^(٢) - خلافا للمعتزلة ، إذ ذهبوا إلى أن ما يقع مبانيا لمحل القدرة أو للجملة التى فى محل القدرة ، فانه يحجز وقوعه متولدا . عن سبب مقدر مباشر بالقدرة^(٣) - أما ما يقع مبانيا لمحل القدرة ، فانه فيما يرى الجوينى لا يكون مقدرها بها بل يقع فعلا للبارى تعالى من غير إقتدار العبد عليه^(٤).

والجوينى فى رفضه للتولد ، إنما يرفض فكرة الضرورة فى العلية والى يستند إليها تلك النظرية - نظرية التولد - وهو فى ذلك يتفق وسائر الأشاعرة فى إنكارهم التلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها ، ويعتبرون ذلك أطرا للعادة ، فالنظر يحصل به العلم ، ولكنه لا يولد العلم إيجابا بعد توضيح مذهب الأشاعرة فيما يتعلق بصفة القدرة الإلهية فننتقل الآن إلى الفزائى ، لتسبر مذهبه فى ذلك ، كي يتبين لنا مدى متابعيه لمن سبقوه من الأشاعرة .

١ - المصدر السابق : ص ٣٣٥ .

٢ - المصدر السابق ص ٢٣٠ .

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ — إثبات الغزالي صفة القدرة الإلهية :

أولاً — إثبات كونه تعالى قادراً :

ذهب الغزالي إلى إثبات كونه تعالى قادراً ، بنفس الأدلة التي يستدل بها من سبقه من الأشعرية على ذلك ، إذ أنه تعالى قادر ، لأن العالم فعل محكم مرتب متقن ، وكل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر ، والعالم فعل محكم ، فهو إذاً صادر من فاعل قادر «^(١) أيضاً يستدل الغزالي على كونه تعالى قادراً بأن « من رأى ثوبا حسن النسيج والتطريز وترجم صدوره عن ميت لا استطاعة له أو عن إنسان لا قدرة له ، كان منخلعا عن غريزة العقل »^(٢) وهو يستدل على ذلك بأدلة سمعية مثل قوله تعالى ﴿ وهو على كل شيء قدير ﴾^(٣) .

ويرى الغزالي أنه تعالى قادر بقدرة قديمة ، كون القدرة قديمة لا يستلزم على مذهبه قدم المقدورات عنها^(٤) . كما يرى أنه تعالى قادر بقدرة زائدة على ذاته — خلافاً للمعتزلة . ودليله على ذلك أن « الفعل الصادر منه لا يخلو أما أن يصدر عنه لذاته ، أو لزائد عليه ، وباطل أن يقال صدر عنه لذاته ، إذ لو كان كذلك ، لكان قديماً مع الذات ، ندل على أنه صدر لزائد عن ذاته »^(٥) .

١ — الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد .. ص ٧٥ .

٢ — الغزالي : أحياء علوم الدين .. ج ١ .. الرسالة القدسية .. ص ٨١ .

٣ — سورة المائدة : آية ٢٣ .

٤ — الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد .. ص ٧٦ .

٥ — المصدر السابق : نفس الصفحة

والقدرة عند الغزالي هي « الصفة التي يتهيأ بها الفعل للفاعل وبها يقع الفعل » (١) .

ثانيا - إثبات الغزالي عموم تعلق القدرة الإلهية :

يثبت الغزالي متابعا في ذلك الاشاعة أن قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات والمقدورات عند الغزالي هي الممكنات (٢) ، فلما كانت الممكنات لا نهاية لها ، فلا نهاية بالتالي للمقدورات « فالإمكان مستمر أبدا ، والقدرة واسعة جميع ذلك » (٣) .

ويستدل الغزالي على أنه قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات ، بأنه لما وضح بالدليل أنه تعالى واحد ، فإن ذلك لا يخلو من أن يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها ، مما يوجب قدرة متعددة لانهاية لها ، وهو محال لاستحالة دورات لا نهاية لها (٤) . وأما أن تكون قدرته تعالى واحده وتتعلم بجميع المقدورات من جواهر وأعراض مع اختلافها ، واشتراكها في صفة الإمكان ولما كانت القدرة على الشيء قدرة على الشيء على مثله إذا لم يتمتع التعدد في المقدور . فانها بذلك تصلح لخلو حركة بعد

١ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ - المصدر السابق : ص ٧٦ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة - ص ١٥٥ ، وأيضا الأربعين في أصول الدين - دار الآفاق - بيروت سنة ١٩٨٢ - ص ٨ .

٤ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٧٦ .

حركة علي الدوام وغيرها كلون بعد لون وجوهر بعد جوهر^(١) . وهو
المعنى المقصود بكون قدرته تعالى متعلقة بجميع الممكنات^(٢) .

ولكن هل يعنى ذلك قول الغزالي بأن خلاف المعلوم مقدور ، كما
الزمته بذلك المعتزلة ؟ يجيب الغزالي على ذلك ، بأن المحال ليس بمقدور ،
فالعالم مثلاً يعد واجباً إذا اشترط فيه وجود إرادته تعالى وتعلقها ، وهو
محال إذا لم تتعلق الإرادة له ، وهو ممكن باعتبار ذاته إذ لم يشترط غير
ذاته ، ولكنه يكون في هذه الحالة محالاً باعتبار غيره ، فإذا نظرنا إلى
الأمر من جهة كونه خلافاً للمعلوم ، فإن علمه تعالى مثلاً - على قول
الغزالي - باماته شخص صبيحه يوم محدد يعد ممكناً باعتبار ذاته ، محالاً
باعتبار غيره ، وهو علمه تعالى ، إذ ينقلب جهلاً ، ومن ثم فإن المحال وهو
مخالفة علمه تعالى .. ليس بمقدور على مذهب الغزالي^(٣) .

ثالثاً - إثبات الغزالي مقدورا بين قادرين خلافاً للمعتزلة :

يذهب الغزالي إلى أن الجهمية التي أنكرت قدرة العبد يترتب على قولها
أنكار ضرورة التفرقة بين الحركة الاختيارية ، والحركة الجبرية ، كحركة
الرعدة والرعدة . وهذا يؤدي بالضرورة .. فيما يري .. إلى إنكار واستحالة
تكاليف الشرع ، مادام العبد مجبوراً على فعله ، إذ كيف يطالب العبد بما

١ - المصدر السابق : ص ٧٦ - ٧٧ .

٢ - المصدر السابق : ص ٧٧ .

٣ - المصدر السابق : ص ٧٨ - ٧٩ : تهافت الفلاسفة .. ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

لا قدرة له عليه. أما المعتزلة ، فقد ذهبت - كما يرى الغزالي - إلى إنكار تعاق قدرة الله بأفعال العباد ، وأن أفعال العباد من خلقهم وأخترأهم ، فلم ينسبوا للبارئ بذلك قدرة الاختراع ^(١) .

والواقع أن الغزالي لا يعد مصيبا في رأيه السابق عن المعتزلة ، إذ هم لا ينكرون قدرة الله على الخلق والإيجاد ، ولكنهم يجعلون لقدرة العبد تأثيرا في الفعل راجعا إلى حرية الإرادة عنده ، وذلك كله مصحح للتكليف والمسئولية على مذهبهم .

ويرد الغزالي على دعاوى المعتزلة في ذلك ، بنفس دليل الأشعري ومن تابعة من الاشاعرة ، بأن الدليل على كون أفعال العباد مخلوقه له تعالى ، أن العبد يفعل فعله وهو غير عالم به من جميع الوجوه ، أما الخالق فيفعل فعله وهو عالم محيط به من كافة جوانبه ، فصح أنها أفعال له تعالى ، وليست خلقا للعباد ^(٢) .

ويرد الغزالي أن أحق المذاهب في ذلك هو مذهب أهل السنة وهو « إثبات القدرتين على فعل واحد ، مع اختلاف وجه تعلقها » ^(٣) . فهو لا ينافي أن يكون مقدورا بين قادرين ، لأن وجه تعلق القدرتين بالفعل يختلف . فقدرة العبد تتعلق به كسبا ، وقدرة الله تتعلق به خلقا وأخترأعا ^(٤) .

١ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٨٠ .

٢ - المصدر السابق : ص ٨٠ .

٣ - المصدر السابق : ص ٨٢ .

٤ - المصدر السابق : ص ٨٣ - ٨٤ .

فالغزالي يجعل لقدرة العبد تأثيراً في الفعل ، إذ العبد يفرق باختياره بين حركة اليد والرعدة ، إلا أن قدرته تعالى تتعلق بالأولى كما تعلق بالثانية دون ما فرق بينهما (١) . ولكن قدرة العبد تتعلق بالأولى اختياراً وبالثانية إضطراراً ، ومن ثم فلا مجال لقدرة العبد في الحركات الإضطرارية إلا أنه يمكننا القول بأن تأثير العبد في الفعل عن طريق قدرته الحادثة في مذهب الغزالي ، إنا يعدو والجبر سواء ، وأن كان الغزالي وغيره من الأشاعرة يعدونه جبراً عن إختيار . يقول الغزالي : « أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معا » (٢) فينبى بذلك أى تأثير لقدرة العبد الحادثة في الفعل ، إذ الكل ينسب إلى الله ، فانه تعالى يفعل ما يشاء . ونحن نتفق مع ما ذهب إليه د. عراقى من أن الاشاعرة لما وحدوا التعارض بين النقل والعقل في هذا الصدد ، فانهم لجأوا إلى القول بالكسب ، وهذا الكسب ناجم عن رأيهم في مبدأ العلية ، وإنكارهم للتربط الضرورى بين العلة والمعلول (٣) .

١ - المصدر السابق : ص ٨٣ .

٢ - المصدر السابق : ص ٨٤ ، وأيضاً عقيدة أهل السنة - ص ١٥٥ ،
وأيضاً الأربعين ص ٨ .

٣ - عاطف العراقى : تحديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - القاهرة
سنة ١٩٣٩ - ص ١٨٦ .

رابعاً ... إثبات الغزالي بطلان التولد ورده على المعتزلة :

ذهب الغزالي إلى أبطال نظرية التولد التي قال بها المعتزلة ، ويعنون بها « وجود موجود عقيب موجود وكرنه موجوداً وحادثاً به » (١) . وهو يرى أن حدوث التولدات مع مولداتها أنها هو مقترن مشاهدته بحسب (٢) . وهذا الاقتران ليس ضرورياً ولكنه الله تعالى أجرى سنته على وجود العله عند وجود معلولها .

ومن ثم يعتبر الغزالي الأفعال المتولدة خلقاً لله تعالى ، أستناداً إلى أن قدرته عامه وشامله ، وخروج تلك الأفعال عن القدرة ، يعد مبطلاً لعموم تعلّقها وهو محال (٣) .

كذلك يبطل الغزالي التولد أستناداً إلى أن وجود المشروط دون الشرط غير معقول (٤) . ومن شرط شغل الجوهر لحيز ، هو فراغ هذا الحيز . فإذا حرك الله اليد مثلاً ، فلا بد أن يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي كانت فيه ، وأن لم يفرغ الحيز الأول مما فيه ، للزم من ذلك اجتماع جسمين في حيز واحد ، وهو محال . وإذا فان خلو أحدهما يعد شرطاً للآخر . وهو يرى أن المعتزلة قد أخطأوا فهم التلازم بين العله

١ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٨٩ .

٢ - المصدر السابق : ص ٨٨ .

٣ - المصدر السابق : ص ٨٩ .

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

والمعلول أو بين الأسباب ومسبباتها ، فاعتبروها متولدات للأسباب عن
مسبباتها (١) .

والغزالي لا يعد التلازم بين الأسباب ومسبباتها شرطا لحصول العلاقة
بينها ، بل يعتبره تلازما بحكم طرد العادة ، وليس ناجما عن خصائص
الأشياء والموجودات (٢) .

وهنا نصل الى مذهب الغزالي في العلية أو السببية ، ولنتناوله الآن
بشيء من التفصيل ، لنتبين الجذور الأشعرية أو على الوجه الأصح الكلامية
لمذهبه في هذا المقام .

خامسا : مذهب الغزالي في السببية ورده على الفلاسفة

قلنا أن الغزالي ينكر التلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها ،
ويعزو ذلك الى حكم أطراد العادة . ولما كان الغزالي حريصا على نقد
دعوى الفلاسفة وأظهار تهاوتهم ، وكان مبدأ العلية من المقدمات الأولية في
الفلسفة الأرسطية ، لذلك نراه يخص الفلاسفة بالنقد في قولهم بالعلية ،
مستبدلا مبدأ العلية عندهم بفكرة أطراد العادة . فله تعالى أجرى سنته على
تناوب الأسباب على مسبباتها ، واستقرت تلك النظم في أذهان الناس بحكم
أطراد العادة ، ولكنه تعالى يجوز أن يخرق تلك العادة ، فلا يخلق الموت مع
جز الرقبة ولا الشبع مع الأكل . إذ هو تعالى قادر على كل شيء .

ويرى الغزالي أن المدافع الذى دفعة لتقد مبدأ العاية ، هو أن تطبيق هذا المبدأ على الأمور السمعية إنما يحيل تحقيق المعجزات التى هى خوارق العادات ودلائل صدق النبى فى نبوته ^(١) . يقول الغزالي : نخالقهم فى حكمهم « أن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس فى المقدور ولا فى الامكان إيجاب السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب » ^(٢) .

ويذهب الغزالي الى أن قدرة الله وارادته مطلقة ، أما قوة مبدأ العلمية فمحدوده ولا تعمل وحدها ، بل تحتاج الى عون الله وامداده . ولذلك نراه يذهب الى أن الاقتران المشاهد بين حادثتين ، لا يقتضى وجود رابطة عليه بينهما ، فلا يستلزم اثبات احدهما اثبات الآخر ، ولا نفى أحدهما نفى الآخر ، وليس من ضرورة بينهما ، بل الله سبحانه يخاق الأثر حين يلتقى الجسمان ، وهو قادر على خلق الاحتراق دون ملاقاته النار ^(٣) .

يقول الغزالي : « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمن اثبات الآخر ولا نفيه متضمن نفى الآخر » ^(٤) .

١ - الغزالي : تهافت الفلاسفة — تحقيق د. ساميان دنيا — ص ٢٣٦

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - المصدر السابق : ص ٢٣٩ ، وأيضاً : المنقذ من الضلال - مكتبة الأنجلو - القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٠٤

٤ - الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٣٩ .

فالغزالي في النص السابق يتكلم عن الأشياء التي لا ارتباط لأحدهما بالآخر الا مجرد الافتراض المشاهد بحكم جريان العادة . ولكنه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد (يذكر أن هناك ع علاقات ارتباط بين الأشياء على ثلاثة أنواع ، أولها العلاقات المتكافئة بين شيئين « كالعلاقة بين اليمين والشمال والقوق والتحت ، فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر ، لأنها من المتضامين للذين لا تقوم حقيقة أحدهما الا مع الآخر » (١) . والثانية الا تكون على التكافؤ ، ولكن لأحدهما رتبة التقدم « كالشرط مع الشروط ، ومعلوم أنه يلزم عدم الشرط بعدم المشروط » (٢) . فإذا كانت الحياة مثلا شرطاً في علم الفرد أو ارادته ، انتفت الارادة والعلم بانتفاء الحياة ، وهو ما يعبر عنه بالشرط الذي لا بد منه لوجود المشروط ، ولكن ليس به وجود الشيء (٣) .

أما النوع الثالث من علاقات الإرتباط التي يمكن أن توجد بين شيئين ، فهي العلاقة بين العلة والمعلول . يقول الغزالي : « ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول أن لم يكن للمعلول الا علة واحدة ، وأن تتصور أن تكون له علة أخرى . فيلزم من تقدير نفى كل العلة نفى المعلول ، لا يلزم من تقدير نفى علة بعينها نفى المعلول ، بل يلزم معلول تلك العلة على الخصوص » (٤) .

١ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، طبعة المطبعة التجارية ص ٩٩

٢ - المصدر السابق : ص ١٠٠

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ - المصدر السابق : ص ١٠٠

مثال ذلك — فيما يرى الغزالي — أن حز الرقبة قد يكون علة للموت ، ولكنه ليس وحدة علة الموت ، بل الموت أسبابا أخرى كالمرض والقتل ، ولذلك فلا يلزم من حز الرقبة انتفاء الموت ، لأنه كي ينتفى الموت ، يلزم انتفاء كل أسبابه من قتل ومرض وخلافه (١) .

ويستدرك الغزالي في ذلك حتى لا يظن أنه يقول بالعلية فيقول : « كل هذه عندنا مقترنات وليس مؤثرات ، ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة ، وبعضها لا يتكرر (٢) » وقد ذكر الغزالي أنواع الارتباطات الثلاثة السابقة ، التي هي عند القائلين بالعلة ، من أجل أن يلزمهم بالزامات علي مذهبهم ، ويوجب عليهم عدم بداهة هذا المذهب الذي يسمون به . بل أنه يلزمهم الاقرار بقصوره عن أن يكون مبدأ مطلقا مسلما .

ويأخذ الغزالي مثال احتراق القطن ، وينكر أن تكون النار هي المحرقة ، لأنها إنما تفعل بالطبع ، ويعزو الاحتراق الى الله أما بواسطة الملائكة ، أو بدون واسطة ، لأن مشاهدة الاحتراق عند ملاقة النار ليست دليلا . وهو يلوم الفلاسفة لقولهم أن النار فاعل الاحتراق ، وينكر أن يقوم لهم دليل على صحة قولهم (٣) .

فليس المشاهد من احتراق القطن عند ملاقة النار . الا مجرد حادثين

١ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - المصدر السابق . ص ١٠٠

واحدة بعد الأخرى ، فنصطلح على تسمية أحدهما علة والأخرى معلولة ، دون دليل سوى الاقتران المشاهد ، فحدوث الاحتراق عقب ممارسة النار ، أو الشبع عقب الأكل ، والرى بعد الشرب ، إنما هو حكم العادة الذي أطرده (١) . ومن ثم يتبين أن الموجود عند الشيء ، لا يدل على أنه موجود به (٢) .

والغزالي يحاول الاستدلال على أقواله هذه بالذهاب الى أن المادة قابلة لكل شيء ، فالتراب وسائر العناصر تستحيل نباتا ، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما وهكذا . ويرى الغزالي أن هذا يعد واقعا بحكم العادة في زمان متناول ، ولكن الله تعالى يمكن أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت اقرب مما عهد فيه ، وإذا جاز في وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل فيستعجل هذه القوى في عملها ، ويحصل به ما هو معجزة للنبي (٣) . والغزالي هنا إنما يرجع الى آراء الأشاعرة ، الذين يرجعون فعل كل شيء للارادة الالهية . اذ هي وحدها القادرة على كل شيء ، وهي القادرة على نفي خصائص وأفعال أى شيء من الأشياء المسادية الموجودة في الكون (٤) .

١ - الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ٢٤٠ - ٢٤١

٢ - الغزالي : تهافت : الفلاسفة - ص ٢٤١

٣ - المصدر السابق : ص ٢٤٧ — ٢٤٨

٤ - عطف العراقي : تجزيدي في المذاهب الفلسفية والكلامية - الطبعة الرابعة - دار المغارف - القاهرة سنة ١٩٧٩ - ص ١٢٨

وأنكار الغزالي لقانون العلية على هذا النحو إنما يحجره إلى مجالات شنيعة تهدم العلوم المستنده إلى هذا القانون كعلم الطبيعيات ، إلا أن الغزالي قد تنبه إلى ذلك ، حيث يقول : « فإن قيل : هذا يحجر إلى إرتكاب محالات شنيعة ، فانه إذا أنكرت لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للارادة منهج مخصوص متعين ، بل أمكن تفننه وتنوعه ، فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضاربه ونيران مشتعلة وجبال راسيه ولا يراها ، لأن الله ليس يخلق الرؤيه له » (١) .

والغزالي في جوابه على ذلك ، يلجأ إلى الله القادر على كل شيء ، فيجده الضامن لمبدأ العلية ، يمدد بما يحتاج إليه حتى لا تلزم عنه محالات ، فيقول : « أن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه أموراً واجبه . بل هي ممكنة ، يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع » (٢) ، وإستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه » (٣) .

فالغزالي يرى أن الأشياء التي تنجم وتحدث عن القضاء على مبدأ

١ - الغزالي : تهافت الفلاسفة .. ص ٢٤٣ .

٢ - يذهب د. عراقى في كتابه (تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص ١٢٧ ، إلى أن هذا القول من الغزالي لا يحل للمشكلة من بعض زواياها ، إذ المنطق الذى يسير عليه في قوله بإمكان هذه الأمور ، هو منطق الجواز والاحتمال ، لا منطق الثبات واليقين والضرورة .

٣ - الغزالي : تهافت الفلاسفة .. ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

العلية ممكنة الوقوع وليست واجبة . ولكن الله لا يفعلها لسابق علمه أنها لا تحدث مع إمكانية أحداثها ، كما في تأييد نبي مثلا ، فهو سبحانه يحدتها في بعض الأوقات إذا ترجحت الحاجة إلى وجودها ، وإذا كانت لا تفعل فأنه هو الذي يخلق لها الفعل ، فهو لا يفعل بالطبع ، بل بالإرادة (١) .

ويذهب البعض إلى أن موقف الغزالي السابق في العلية ، كان له تأثير كبير على بعض الفلاسفة المحدثين من أمثال ما لبرانش وباركلي ، وهيوم (٢) ، إذ أنهم قد ذهبوا إلى رأى قريب مما ذهب إليه الغزالي من إنكار العلية . أما موقف هيوم فلا يختلف في كثير من جوانبه عما ذهب إليه الغزالي ، إذ ينكر ارتباط العلة بالمعلول ارتباطاً ضرورياً ، ويزعم أن الإنسان لا يشاهد إلا تعاقب ظاهرتين ، وليس تعاقبها دليلاً على وجود السببية (٣) .

١ - للمصدر السابق : ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

٢ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية - دار الكتاب اللبناني . - بيروت سنة ١٩٨١ - ص ٣٧٧ - ٣٧٨ ، وأيضا : أحمد صبحي - في علم الكلام - ج ١ - ص ٢٣٥ ، وأيضا عبد الهادي أبو ربه - تعاقب على تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور - ص ٢٦١ هامش ، وأيضا : يوسف كرم - العقل والوجود - ص ١٨٠ ، وأيضا : رينان - ابن رشد والرشدية - ص ٨٩ - ٩٠ .

٣ - جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية - ص ٣٧٧ . ويجدر بالاشارة إلى ذهاب البعض إلى معارضة نسبة آراء هيوم لتأثير الغزالي ، فمثلا يذهب د. عراقى إلى أن منهج كل من الغزالي وهيوم يختلفان ، إذ أن الغزالي لم =

والجدبر بالذکر أن مذهب الغزالی السالف فی إنکار العالیه ، وإحلال

== یکن هدفه من نقص مبدأ العالیه هو الوصول إلى فکرة العلاقة بین السبب والمسبب عن طریق تفسیر تجربی أو تفسیر عقلی ، کمیوم ، بل کان هدفه هدم فکرة السببیة هدمًا تامًا من أجل إثبات المعجزات . فانه لما اکتشف التعارض بین مبادئ المنطق الیونانی و بین النقل ، لم یجد بدأ من القضاء علی الأول لا نفاذ الثانی . وهو یرى أن الغزالی قد اتخذ إنکاره الضرورة بین الأسباب ومسبباتها لتأكيد رکنین دینین ، الأول ، أنه تعالی هو الخالق القادر علی کل شیء دون ما سواه ، والثانی ، إمكان المعجزات و یرى د. عراقی أن الغزالی قد استعمل هذین المعنیین ضد الفلاسفة .

أیضا یرى د. عراقی أن هذا هو النارق الذی یفرق فیہ المذهبان — . أی مذهب الغزالی وهیوم — اذ أن هیوم ينظر إلى المسألة عملًا العناصر التي يتألف منها عقلنا خاصًا مبدأ السببیة ، فهو یعتقد العقل البشری فیما یرى د. عراقی — اذ یذهب إلى أن إحتمال الأسباب إنها هو الذی یحکم به الإنسان بناء علی أطرادات سابقة وقعت الحوادث علی نسقها . وهذا یظهر الفارق فی المنهجین ، فمنهج هیوم یعد منهجًا تحلیلیًا فلسفیًا ، أما منهج الغزالی فمنهج جدلی . ویذهب د. عراقی أیضا إلى أن هناك فارقًا آخر بین الغزالی وهیوم فی هذا الصدد ، فبینما يؤمن الغزالی بالمعجزات ، فاننا نجد هیوم ینکرها . (عاطف العراقی — المنهج النقدي فی فلسفة ابن رشد — الطبعة الأولى — سنة ١٩٨٠ — ص ١٧٤ - ١٧٦) .

فكرة أطراد العادة محلها ، كان مثاراً للنقد من كثير من المفكرين والفلاسفة من أمثال ابن رشد من القدماء ، أو من المحدثين كجولد زهر مثلاً ، إذ يرى أن فكرة جريان العادة عند الأشاعرة تعد عبثاً بقوانين الطبيعة ، فضلاً عن الغائها للسببية بكل صورة^(١) . وقد ردّد صبحى على ذلك ، محاولاً دفع هذا الاتهام عن الأشاعرة عموماً - ومنهم الغزالي - بأن الأشاعرة لم ينكروا السببية وإنما إنكروا الضرورة التي في السببية^(٢) .

وهذا في الوقت الذي يذهب فيه البعض^(٣) إلى أن مبحث الغزالي في السببية مبحثاً جدلياً لافلسفياً ، إذ أن دراسة الغزالي للموضوع تعد مصبوغة بالصبغة الجدلية الكلامية ، وفكرة في ذلك يعد متابعة تقليدية للأشاعرة ، في الوقت الذي كنا نتظر منه جديداً في هذا المجال^(٤) .

١ - جولد زهر : العقيدة والشرعة في الإسلام - الترجمة العربية - ص ١١٦ .

٢ - أحمد صبحى . في علم الكلام - ج ١ - ص ٢٣٥ هامش .

٣ - عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - ص ١٢٣ .

٤ - المصدر السابق : ص ١٢٥ . ويرى المؤلف ، أنه كان من الواجب على الغزالي أن يميز بين أساس المعجزة . وأساس الأمور المحسوسة ، وهو يذهب إلى أن مذهب الغزالي في ذلك يعد مخالفاً تماماً لمذهب الفلاسفة ، إذ أن من الفلاسفة من يجمع بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وبين الاعتراف بالمعجزات ، ولكن مع ضرورة التمييز بين كل مجال من المجالين .

(عاطف العراقي - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - ص ١٢٥)

سادسا : نقد ابن رشد لمذهب الغزالي والأشاعرة في السببية :

يقرر ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية . والعلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات — وهو مذهب الأشاعرة والغزالي — إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية ، بل أنه يتصف بالشعوذة ، إذ الأشاعرة ومنهم الغزالي يحجبهم كثيراً من الضروريات — مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط — فإن معارفهم من هذه الزاوية تعد معارفاً سوفسطائية (١) .

وهو يؤكد أن لكل شيء طبيعة خاصة وفاعلاً معيناً وهذا يتبين بوضوح في الأجسام المادية ، فإن القوى التي تكون بغير نطق ، إذا قرب الفاعل منها من المفعول ، ولم يكن هناك أمر عائق من الخارج ، فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المفعول (٢) . وهذا على عكس ما ذهب إليه الغزالي (٣) والأشاعرة .

١ - ابن رشد : تهافت التهافت - طبعة بيروت سنة ١٩٣٠ - ص ١٢٢ - ١٢٣ .

٢ - ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٢ - ص ١١٥٢ ، وأيضاً : تلخيص السماع الطبيعي - طبعة حيدر آباد سنة ١٩٤٧ - ص ٧٠ .

٣ - الزاوي : تهافت للفلاسفة - ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

والواقع أن ابن رشد قد تأثر في نقده للأشاعرة حين أنكروا العلية ،
بأرسطوا في معرض رده في كتاب (الميتافيزيقا) على القائلين بأن القوة غير
الفعل ، لذا نراه يربط بينهم لا بين الأشاعرة الذين ينكرون الخصائص
الضرورية للأشياء (١) .

ويرى ابن رشد مخالفا لمذهب الأشاعرة القائلين بالاتفاق والجواز ، أن
الإمتزاجات الموجودة في الموجودات محددة مقدرة ، والموجودات الحادثة
عنها واجبة ، ويرى أن ذلك يوجد على الدوام ولا يختل ، ولا يوجد على
الاتفاق ، وهو يستدل على ذلك بقوله (صنع الله الذي أتقن كل شيء) (٢) .
يقول ابن رشد : « أي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن
توجد على صفة فأخرى ، فوجدت على هذه العينة . ولعل تلك الصفة
المعدومة أفضل من الموجودة ، فمن زعم مثلا أن الحركة الشرقية لو كانت
غربية ، والغربية شرقية ، لم يكن في ذلك فرق في صفة العالم ، فقد أ بطل
الحكمة » (٣) .

وكما نقد ابن رشد مذهب الأشاعرة في قولهم بالجواز والإمكان ، فانه

١ - طائف العراقي . النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - الطبعة الثالثة
دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٨٢ - ص ١٦٤ وما بعدها ، وأيضاً تفسير
ما بعد الطبيعة ، لابن رشد - تحقيق الأب بويج - بيروت سنة ١٩٣٨ .
١٩٥٢ - ص ١١٢٦ وما بعدها .

٢ - سورة النمل . آية ٨٩ .

٣ - ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٢٠٢ .

نقد أيضا مسلك الأشاعرة في إلغائهم التلازم بين الأسباب ومسبباتها ، مؤكدا الصلة بين العقل وبين إدراك السباب الموجودات . وهو يرى في ذلك أن العقل هو عبارة عن إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة ، ومن ثم فن رفع الأسباب - أي الأشاعرة - فقد رفع العقل ، وهو يبطل العلم « إذ يلزم ألا يكون لها هنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا ، بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون ، ومن يذهب إلى عدم وجود علم ضروري ، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا » (١) .

ويرى ابن رشد أن القول بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدي إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات ، إذ الحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل ، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكمياتها وموادها ، كما يتوهم الأشاعرة ، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصنائع وفي المخلوقات ، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا . وكل مؤثر في الموجودات خالقا ، وهو إبطال للحكمة . ودال على الجواز والإتفاق .

ويرى ابن رشد أن هناك فرقا واضحا بين تخصيص الفلاسفة لكون النماء مثلا ذات مقدار محدد معين وبين تخصيص الأشاعرة في ذلك ، إذ أن تخصيص الأشاعرة إنها هو تمييز الشيء أما عن مثله وأما عن ضده ، من غير أن يقتضى ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء ، بحيث يؤدي إلى تخصيص أحد المتقابلين ، أما الفلاسفة فقد أرادوا بالخصيص

الذي إقتضته الحكمة في المصنوع السبب الغائي (١)

وقد ذهب ابن رشد إلى إبطال قول الغزالي بالعادة ، إذ يراه لفظاً موهماً ، وإذا حقق لم يكن تحتها معنى إلا أنه فعل وضعي (٢) . أيضاً فإنه يصف قول الغزالي بإمكان خرق العادات . بالسفسطة والشعوذة (٣) .

٢ — نظرة نقدية :

يتبين لنا من إستعراضنا السابق لمذهب الغزالي والأشاعرة في صفة القدرة الإلهية ، مدى الترابط والتطابق بين مفكرى الأشاعرة بعضهم وبعض ، بحيث يمكننا القول بأن فكرة الكسب مثلاً رفاق الأفعال عند غزالي ، إنما تمتد جذورها إلى الأشعرى كما تتصل جذورها بأستاذة الجويني .

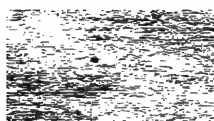
والواقع أنه يمكننا القول بأن فكرة الكسب وغيرها من الفروع التي تنشع عن البحث في صفة القدرة الإلهية تعد أفكاراً سطحية ، غامضة : وأن كانت فكرة الكسب تحل المشكلة من بعض زواياها ، فإن الأشاعرة قد مجزوا في أغلب نواحي مذهبهم في ذلك عن إيجاد حلول مناسبة . ونستطيع القول متفقين في ذلك ود . عراقى إلى أن فكرتهم في الكسب هي أميل لجبر منه إلى الاختيار .

أما عن رأيهم في السببية ، فقد كفانا ابن رشد نقده والتعليق عليه ، إذ نتفق وأباه في ذلك .

١ - ابن رشد . تهافت التهافت - ٢ ١ .

٢ - المصدر السابق . ص ١٣٠ .

٣ - عاطف العراقي . تجريد في المذاهب الفلسفية والكلامية .. ص ١٨٦ .



الفصل الثالث

صفة الحياه والسمع والبصر عند الغزالي وتأثره بالاشاعره

ويتضمن الفصل العناصر الآتية .

أولا - إستدلال الغزالي على كونه تعالى حيا باثبات علمه وقدرته .

ثانيا - موقف الغزالي من المعتزلة .

ثالثا - اثبات الغزالي كونه تعالى سميعا بصيرا .

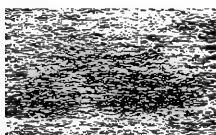
١ - الخالق أكمل من المخلوق .

٢ - رد الغزالي على المعتزله والفلاسفة .

رابعا - الجدور الأشعرية لاثبات الغزالي السمع والبصر والحياه للباري
ومدى متابعتة للاتجاه الاشعري .

خامسا - نقد ابن رشد للغزالي والاشاعرة .

سادسا - نظرة نقدية .



أولاً : استدلال الغزالي على كونه تعالى حيا باثبات علمه وقدرته

سلك الغزالي مسلك الأشاعرة التقليدي في اثبات صفة الحياة للبارئ تعالى ، اذ استدل جميع من سبقه من الأشاعرة على اثبات كون البارئ حيا- بثبوت كونه تعالى الى عالم-ا قادرا (١) « فإن من ثبت علمه وقدرته : ثبت بالضرورة حياته » (٢) .

فالغزالي يعرف الحى : بأنه القادر على فعله ، والمدرّك بالادراكات ، ولما كان المدرّك منا فى أقل درجات ادراكه انما يشعر بنفسه ، وكان الواحد منا قادرا على أفعاله ، وهو ما يفتقر به الحى عن الجماد والميت الذى لا فعل له ولا ادراك فانه بالتالى — أى البارئ سبحانه — يكون حيا .

والغزالي هنا يقيس الغائب على الشاهد ، فيرى أنه لما ثبت لواحد منا بكونه عالما قادرا كونه حيا ، فانه من الأولى أن تثبت الحياة للوجود المدرّك لجميع المدرّكات والقادر على جميع المقدورات والعالم بجميع المعلومات ، وهو البارئ سبحانه وتعالى (٣) . يقول الغزالي : « فالحى الكامل المطلق

١ - الايجي : المواقف فى علم الكلام .. ص ٢٩٠ ، وأيضاً : الشامل للجويني .. طبعة اسكندرية - ص ٦٢٢ ، وأيضاً : اباب العقول للمكلاقي .. تحقيق د. فوقية حسين .. ص ٢٠٦

٢ - الغزالي : احياء علوم الدين . ج ١ ، لرسالة القدسيه ص ٨١ ، وأيضاً الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٩١

٣ - الغزالي : المقصد الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى . تحقيق د. فضله شحاده . دار المشرق . بيروت . بدون تاريخ . ص ١٤٢ ، وايضاً =

هو الذى تدرج جميع المدركات تحت ادراكه . وجميع الموجودات تحت فعله ، حتى لا يشذ عن علمه مدرك ، ولا عن فعله مفعول . وذلك الله عز وجل ، فهو الحى المطلق ، وكل حى سواه ، فحياته بقدر ادراكه وفعله » (١)

فالحياة - فيما يرى الغزالي - تعد كالا للوجود ، اذ هى مصدر النظام وناموس الحكمة فى الكون ، فان الحياة مع ما يستتبعها من العلم والقدرة والارادة ، تعد أساسا لذلك : لأن الجماد لا يتصور أن يكون قادرا فاعلا ، ولولا انصافه تعالى بكونه حيا ، لا تصف بما يضاد الحياة من الموت ، وهو وصف الجماد الذى لا ادراك فيه . ولما كان من شرط الحى ان يكون مدركا وثبت أنه تعالى مدركا لجميع المدركات ، كما ثبت كونه قادرا علما ، فانه يثبت من ذلك بالضرورة كونه تعالى حيا .

أيضا يذهب الغزالي الى أنه لو لم يتصف الباري بهذه الصفات من العلم والقدرة والحياة ، لزم من ذلك أن يكون متصفا بما يضادها من العجز والجهل والموت ، وهى فيما يرى نقائص وآفات مانعه من صحة الفعل المحكم والله يتعالى عن الانصاف بها (٢) ، اذ قد ثبت كونه أفعاله محكمه

= الاقتصاد فى الاعتقاد . ص ٩١ ، وأيضا : الرسالة القدسية . ص ٨١ ،

وأيضا . طبقات الشافعية للسبكي . ج ٤ ص ١١٩

١ - الغزالي : المقصد الأسنى . ص ١٤٢

٢ - المصدر السابق . ص ٧٣

متسقة^(١) . وإذا فهو سبحانه « حى قادر ، جبار ، قاهر ، لا يعتريه قصور ولا هجز ولا تأخذه سنة ولا نوم لا يعارضه فناء أو موت » (٢) .
فالحياة له سبحانه كما أنه مصدرها ، وأن باينت حياته حياة الموجودات المحدثات .

ثانيا : موقف الغزالي من المعتزلة

أثبت الغزالي كونه تعالى حيا بحياة ، متابعا في ذلك لأئمته من الأشاعرة ومعارضاً لما ذهب اليه المعتزلة من اعتبارهم صفه الحياة للبارى بمثابة حال يفيد كونه تعالى يصح أن يقدر ويعلم ويدرك ، دون أن يفيد ذلك كونه سبحانه حى بحياة (٣) . وقد كان موقفهم هذا نتيجة لفهم صفات البارى من العلم والقدرة .

فالقاضى عبد الجبار من المعتزلة مثلاً ينفى كونه تعالى قادرا بقدره، ويرى

١ - المكلاى : لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول - تحقيق د. فوقية حسين . الطبعة الأولى . دار الأنصار . القاهرة سنة ١٩٧٧ ص ٢٠٦

٢ - الغزالي : احياء علوم الدين ج ١ . عقيدة أهل السنة . دار الشعب . القاهرة . بدون تاريخ . ص ١٥٥ ، وأيضاً ١ : طبقات للشافعية للسبكي ص ١١٩

٣ - القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ٥ المؤسسة المصرية للتعليق والترجمة والنشر . القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٢٢٩

أنها - أى قدره - هى الحال التى عليها يصح من البارئ إيجاد الأفعال ، اذ يقول : « أما كونه قادرا ، فالمراد به كونه يختص بحال لكونه عليهم - ا يصح منه إيجاد الأفعال » (١) . أيضا ينفى القاضى كونه سبحانه عالما بعلم ، ويرى أن وصفه تعالى بكونه عالما انما يكون « من حيث أنه مختص بما معه يصح منه الفعل المحكم » (٢) . واذا فان نفى القاضى وأسلافه من المعتزلة للصفات الالهيه من العلم والقدره ، قد استتبع نفى صفة الحياة عنه تعالى ، اذ وصفة تعالى بالحياة - على مذهبهم - انما يفيد كونه سبحانه مختصا بحال معها يصح أن يقدر ويعلم ويدرك ، ولا يفيد كونه حيا بحياة ، أى لا يفيد زائدا على ذاته تعالى (٣) .

فاذا كان الغزالي وغيره من الأشاعره قد أثبتوا كونه تعالى حيا باثبات علمه وقدرته ، وذهبوا الى أن الحى اذا لم يكن متصفا بشىء يمكن انصافه به ، فلا بد أن يكون متصفا بنقيضه ، وأن نقيض العلم والقدرة والحياة ، العجز والجهل والموت ، وأنها آفات تدل على حدوث من جازت عليه ، وأن الحدوث ينافى القدم الثابت لذاته تعالى (٤) . اذا كان الأشاعرة يثبتون ذلك ، فان نفى المعتزلة لعلم البارئ سبحانه ولقدرته ، قد أدى بهم الى نفى الحياة عنه تعالى .

١ - المصدر السابق ص ٢٠٤

٢ - المصدر السابق ص ٢٢٠

٣ - المصدر السابق . ص ٢٢٩

٤ - الاشعرى . اللمع - طبعة بيروت . ص ١١ - ١٢ ، وأيضا الاشعرى لمجوده غرابه . ص ٩٢

أيضا اذا كان الغزالي قد استدلل بثبوت كونه تعالى دراکا فعلا علی أثبات الحياة له سبحانه ، حتى أن من لافعل له أصلا ولا ادراك ، فهو ميت فالحي الكامل المطلق ، هو الذى تندرج جميع المدركات تحت ادراكه ، وجميع الموجودات تحت فعله ، وذلك الله عز وجل « (١) » ، كما ذهب الى أن المقصود بالحي هو ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره (٢) ، اذا كان الغزالي يذهب الى ذلك ، وذهبت المعتزلة الى نفى وصفه تعالى بكونه مدراكا حساسا ، فقد استتبع ذلك أيضا نفى الحياة عنه تعالى - كما استتبعها ، أى نفى الحياة ، من قبل نفى المعتزلة لكل من علم البارى وقدرته - اذ نراهم قد ذهبوا الى أنه لا يصح لاعتماد على ظاهر معنى الحس والادراك فى حده تعالى بالحياة ، لأن ذلك يقتضى كونه دراکا بالحواس ، وهو سبحانه يتعالى عن ذلك (٣) .

واذا فالبارى سبحانه على مذهب الغزالي وغيره من الاشاعره حى بحياة ، وهى صفة توجب صحة العلم ، ودليلهم جميعا على ذلك ، أنه تعالى لو لم يختص بصفة توجب صحة العلم - وهى على مذهبهم صفة الحياة - لكان اختصاصه تعالى لصحة العلم ترجيحاً بلا مرجح ، اذ لو كان اختصاصه بصحة العلم بصفة أخرى سوى الحياة ، لازم التسلسل . واذا فلا بد من الانتهاء الى صفة توجب صحة العلم ، وهذه الصفة ليست الا الحياة ، اذا لعالم لا يكون

١ - الغزالي ، المقصد الاسنى ص ١٤٢

٢ - الغزالي . الاقتصاد فى الاعتقاد - طبعة الجندى .. ص ٩١

٣ - القاضى عبد الجبار . المغنى ج ٥ ص ٢٣١

إلا حياً^(١) وصحة وصفه تعالى بالعلم معناها - على مذهب الاشاعرة والغزالي -
نفي الامتناع وهو نقيض الامكان ، والامتناع صفة عدمية ، ومن ثم فان نفيها
يكون قياً للنفي ، فيكون وصفه تعالى بالحيلة صفة ثابتة^(٢) .

من إستعراضنا السابق لمذهب الغزالي في إثبات الحياة للبارى سبحانه ،
صفة زائدة على الذات ، قديمة بقدم الذات ، وباقية ببقاء الذات — يتبين لنا
متابعة الغزالي التامة لمذهب الاشاعرة السابقين عليه ، والمتفقون إتفاقاً يكاد
يكون تاماً في مذهبهم في هذا المقام — مقام إثبات صحة الحياة للبارى
عز وجل — وذلك بداية من الأشعري وإنتهاء بالجويني ، اذ ترى الأشعري
قد أثبت صفة الحياة للبارى انطلاقاً من إثباته لحدوث العالم ، والذي أثبت
رتيباً عليه جميع صفاته تعالى ، إذ الحدوث — فيما يرى الأشعري — يؤدي
إلى ضرورة وصفه تعالى بالحياة والقدرة والإرادة ، لأن العجزة والموتى
لا يخلقون . كذلك فالخلق يستلزم الاختيار من بين الممكنات^(٣) .

كذلك يذهب الأشعري إلى أن الخلق أن لم يكن متصفاً بشيء . يمكن
اتصافه به ، فلا بد أن يكون متصفاً بنقيضه^(٤) ، فلو لم يكن البلى تعالى

١ - الأبيحي : المواظف في علم الكلام - ص ٢٩٠ ، وأيضاً : المحصل
للرازي - ص ١٦٧

٢ - الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - ص ١٦٧ - ١٦٨ ،
وأيضاً : المسائل الاربعين في أصول الدين للرازي - ص ٥٤ ، وأيضاً :
شرح الطوسي على المحصل للرازي .. ص ١٦٨ .

٣ - حموده غرابية : الأشعري .. ص ٩١ - ٩٢

٤ - الأشعري : اللمع - طبعة بيروت - ص ١٧ - ١٨

متصفا بالحياة فيما لم يزل ولا يزال ؛ لكان متصفا بضدها من الموت ، وهو من سمات الحدوث ، إذ هو آفة ، والآفات تدل على حدوث من جازت عليه ، والباري يتعالى عن الآفات ، وإذا ثبت كونه حيا (١) ، بحياه (٢).

أيضا نلاحظ متابعة الغزالي للباقلاني ، والمتابع اشيعه الأشعري فيما ذهب إليه في هذا المقام ، إذ نراه يستدل - كما استدل الأشعري من قبل - على ثبوت صفة الحياة للباري بناءً على إثبات علمه وقدرته « والناعل العالم القادر لا يكون إلا حيا » (٣) ودليله على ذلك « أنه لو جاز أن تصدر الأفعال المحكمة ممن ليس بحى ولا عالم ولا قادر ، لم ندر لعل جميع ما يظهر من الناس من الكتابة والصياغة وسائر التصرف ، يصدر منهم وهم موتى جماد عجزه » (٤) وهذا الدليل قد نقله الباقلاني حرفيا عن الأشعري وتابعه في ذلك الغزالي .

أيضا يذهب الباقلاني إلى أنه سبحانه لم يزل موصوفا بالحياة والقدرة والعلم وسائر الصفات ، ودليله على ذلك ، أنه لو لم يكن موصوفا بالحياة وغيرها من الصفات فيما لم يزل ، لكان موصوفا بأضدادها من الآفات من

١ - المصدر السابق : ص ١٠

٢ - الأشعري : الإبانة - ص ١٥٠

٣ - الباقلاني : التمهيد - طبعة بيروت - ص ٢٦ ، وأيضا : رسالة الحرة

- تعليق الكوثرى - ص ٣١

٤ - الباقلاني : التمهيد - ص ٢٦

الخرس والموت والعمى وغير ذلك من الآفات التى تضاد الاتصاف بتلك الصفات ، والدالة على حدوث من جازت عليه (٢) . أيضا فلو كان البارئ تعالى موصوفا بضد الحياة من الموت فيما لم يزل ، لكن لم يزل موصوفا بالموت ، والذي يضاد صفاته تعالى من العلم والقدرة ، والدالة على كون من انصف بها حيا ، لان ان العالم القادر لا يكون إلا حيا ، فلو كان تعالى متصفا بالموت فيما لم يزل ، لكان وصفه بذلك لا يخلو ، إما أن يكون لنفسه ، أو لعله قديمة ، وكلاهما محال ، لانه لو كان متصفا بالموت لنفسه ، لاستحال أن يحيا ما دامت نفسه كائنة . وهو محال . ولو كان اتصافه بذلك لعله قديمة ، لكان من المحال أن يحيا اليوم ، لاستحالة عدم موته القديم ، إذ القديم لا يجوز عدمه . ولو استحال أن يحيا اليوم ، لاستحال أن يفعل ويوجد منه ما يدل على أنه اليوم حتى قادر (١) .

وإذا فالباقلانى يرى أن صحة اتصافه تعالى بالعلم والقدرة ووجود الافعال منه دليل على أنه تعالى لم يزل حيا (٢) . وهو أيضا يستدل على ثبوت الحياة له سبحانه بأدله نقلية - كما استدل على ذلك بالدليل العقلى - مثل قوله تعالى ﴿ الحى القيوم ﴾ (٢) وقوله تعالى ﴿ وتوكل على الحى الذى لا يموت ﴾ (٤) .

٣ - المصدر السابق : ص ٢٦ - ٢٧

١ - المصدر السابق : ص ٢٨ - ٢٩

٢ - الباقلانى : رسالة الحرة - ص ٣١

٣ - سورة البقرة : آية ٢٥٥

٤ - سورة الفرقان : آية ٥٨

أَيْضاً نَرَى الْغَزَالِي مُتَابِعاً لِلْإِسْفَرَايِينِي فِي تَفْهِيمِهِ الْآفَاتِ عَنِ الْبَارِي مِمَّا يَضَادُّ صِفَاتِهِ تَعَالَى مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَهِيَ الدَّالَّةُ عَلَى كَوْنِ الْمَوْصُوفِ بِهَا حَيًّا . يَقُولُ الْإِسْفَرَايِينِي : « رَأَى تَعَالَى أَنَّهُ سَبَّحَانَهُ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ النِّقْصُ وَالْآفَةُ ، لِأَنَّ الْآفَةَ نَوْعٌ مِنَ الْمَنْعِ ، وَالْمَنْعُ يَقْتَضِي مَانِعًا وَمُتَمْنِعًا ، وَلَيْسَ فَوْقَهُ سَبَّحَانَهُ مَانِعٌ » (١) . نَقُولُ أَنَّ الْغَزَالِي بَعْدَ مُتَابِعِهِ الْإِسْفَرَايِينِي فِي ذَلِكَ ، وَإِنْ كَانَ الْآخِرُ قَدْ اسْتَنَدَ إِلَى أَسْمَاءِ تَعَالَى ﴿ كَالْقُدُّوسِ ﴾ وَ ﴿ السَّلَامِ ﴾ وَ ﴿ الْحَمِيدِ ﴾ لِلدَّلَالَةِ عَلَى سَلَامَتِهِ سَبَّحَانَهُ وَتَعَالَاهُ عَنِ الْآفَاتِ وَالنِّقَاصِ (٢) .

أَيْضاً بَعْدَ الْغَزَالِي مُتَابِعاً لِلْبَغْدَادِيِّ ، إِذْ تَمَذَّهَبَ الْآخِرُ بِنَفْسِ مَذْهَبِ شَيْخِهِ الْأَشْعَرِيِّ فِي هَذَا الْمَقَامِ ، إِذْ ثَبَتَ .. رَدًّا عَلَى الصَّالِحِيِّ وَأَتْبَاعِهِ مِنَ الْقُدْرَةِ فِي دَعْوَاهُمْ جَوَازَ وَجُودِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ فِي الْمَيِّتِ (٣) — « أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ كَوْنُهُ عَالِمًا مَرِيدًا قَادِرًا ، وَكَانَتْ الْحَيَاةُ شَرْطًا فِي هَذِهِ الصِّفَاتِ .. إِذَا هَذِهِ الصِّفَاتُ لَا تَكُونُ إِلَّا أَحْيَى .. فَانَّهُ يَثْبُتُ بِذَلِكَ كَوْنُهُ حَيًّا » (٤) .

أَيْضاً يَثْبُتُ الْبَغْدَادِيُّ - وَبِنَفْسِ دَلِيلٍ مِنْ سَبْقِهِ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ وَتَابِعِهِ فِي ذَلِكَ الْغَزَالِي (٥) - بَقَاءَ الْحَيَاةِ لِلْبَارِي سَبَّحَانَهُ فِيهَا لَا يَزَالُ .. كَمَا أَثْبَتَ كَوْنُهُ تَعَالَى

١ - الْإِسْفَرَايِينِي : التَّبْصِيرُ فِي الدِّينِ - تَعْلِيقُ الْكُوْثُرِيِّ - ص ١٤٥

٢ - الْمَصْدَرُ السَّابِقُ : ص ١٤٤

٣ - الْبَغْدَادِيُّ : الْفَرْقُ بَيْنَ الْفَرْقِ - ص ٢٠٢ ، أَيْضًا : أَصُولُ الدِّينِ -

طَبْعَةُ بَيْرُوت - ص ١٠٥

٤ - الْبَغْدَادِيُّ : أَصُولُ الدِّينِ - ص ١٠٥ ، وَأَيْضًا الْفَرْقُ بَيْنَ الْفَرْقِ -

ص ٢٠٢

٥ - الْغَزَالِي : عَقِيدَةُ أَهْلِ السَّنَةِ - ص ١٥٥ ، وَأَيْضًا : طَبَقَاتُ

الشَّافِعِيَّةِ لِلْسَّبْكِ - ج ٤ - ص ١١٩

حتى يحياه فيها لم ينزل ، نافيا الروح عنه تعالى ، لانها محدثة ، والحياه المحدثه جنس واحد (١) - كما كانت القدره والعلم بقيه صفاته تعالى باقيه كذلك . يقول البغدادي : « وإذا ثبت أن الله حي رأن له حياه أزليه ، قلنا أنها حياه باقيه فيها لا يزال ، لا يعقبها موت ولا ضد من أصداد الحياه ، كما أن القدره الأزليه لا يعقبها عجز ، وكذلك في سائر الصفات الأزليه » (٢) .

أيضا يتبين لنا متابعة الغزالي لأستاذة الجويني ، والذي كان متابعا بدوره للأشعري ومن تلاه من الاشاعرة المتقدمين ، إذ راء - أي الجويني - يسلك نفس مسلك الاشعري في إثباته لصفه الحياه للباري تعالى ، حين استند الجويني في إثباته إلى فكرة الحدوث - حدوث العالم - سالكا في ذلك سبيل العلم الضروري أو ادعاء الضرورة . وهو نفس السبيل الذي أتبعه الاشعري في هذا الإثبات (٣) .

فاذا ثبت - فيما يرى الجويني - حدوث العالم ، وأنه لم يحدث عن عله أو متولدا عن طبيعه ، وإنصح بذلك كونه مخلوقا عن أول ، وكان متخصصا بالاحكام والاتساق ، فانه يثبت بذلك كونه حادثا عن صانع ، وهذا الصانع لا يكون الا حيا قادرا عالما (٤) « اذ لا يصح عالم قادر غير متصف بكونه

١ - البغدادي : أصول الدين - ص ١٠٥ ، وأيضا : الفرق بين الفرق - ص ٢٠٢

٢ - البغدادي : أصول الدين - ص ١٠٦

٣ - الجويني : الشامل - طبعه اسكندرية - ص ٦٢٣

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحه ، وأيضا : الإرشاد - تحقيق

د. محمد يوسف موسى وعصام عبد الحميد - ص ٦٣

حيا» (١) ، إذ الحى - فيما يرى الجوينى حاكيا عن مذهب أئمتة من الأشاعرة فى هذا الصدد - هو الذى يقع منه الفعل ، لأنه « كما يستحيل تقدير فعل من غير قادر ، فكذلك يستحيل تقديره من غير حى ، لأن الموجودات إذا كانت تنقسم إلى ما يصح إتصافه بكونه عالما قادراً وإلى ما لا يصح إتصافه بذلك ، فلا بد من وجود صفة يقع بها التمييز بين صحة الاتصاف بالعام والقدرة وعدمه ، ولو سبرنا صفاته جميعا ، لم نجد إلا صفة الحياة التى تصحح ذلك ، لأن الحى هو الذى يصح كونه فاعلا قادرا » (٢) .

ويرى الجوينى أنه تعالى حى بحياة قديمة ، كما كان عالما بعلم قديم ، وقادرا بقدرة قديمة (٣) ، وهى متابعة صريحة من الجوينى للسابقين عليه من الأشاعرة ، إذ ذهبوا جميعا إلى ذلك . ولكن الجوينى إذا كان يعد فيما سبق ساردا لمذهب الأشاعرة ، إلا أنه خالفهم فيما يتعلق بتحديد أخص أوصافه تعالى ، إذ ذهب الأشاعرة برمتهم إلى أن أخص أوصاف الاله هى صفة الحياة ، وهى المصحح الوحيد لكون القادر العالم موصوفاً بهذه الأوصاف ، بينما ذهب الجوينى مخالفاً بذلك سواء من الأشاعرة ، ومتابعا للأشعرى (٤) ، إلى أن أخص أوصاف الاله هى صفة القدرة وليست

١ - الجوينى : الشامل - ص ٦٢٢ ، وأيضا الارشاد - ص ٦٣

٢ - الجوينى : الشامل - ص ٦٢٢ ، وأيضا : الارشاد - ص ٧٣

٣ - الجوينى : لمع الأدلة - ٨٧

٤ - الشهرستانى : نهاية الأقدام فى علم الكلام - ص ٩١ ، وأيضا :

الملل والنحل للشهرستانى - ج ١ - ص ١٢

صفة الحياة (١) .

أيضا يثبت الجوينى للبارى الحياة بدليل آخر ، نقله عنه الغزالى ، وهو نفس الدليل التقليدى الذى إستخدمه الأشاعرة جميعا فى إثباتهم الحياة للبارى . إذ يذهب الجوينى إلى أنه لو لم يتصف البارى بالحياة ، لكان موصوفا بما يضادها ، إذ كل قابل لنقيضين على البذل لا واسطة يستحيل خلوها عنهما (٢) ، وضد الحياة هو الموت ، وهو آفة دالة على حدوث الموصوف بها ، والبارى يتعالى عن النقائص والآفات وعن سمات الحدوث ، فلما ثبت كونه سبحانه عالما قادرا ، والعلم والقدرة لا يمكن أن يتصف الجمد والميت بها ، فالعلم بالضرورة كونه تعالى حيا (٣) .

نستطيع القول إذن بوجود تطابق يكاد يكون تاما بين مذهب الغزالى السابق بيانه فى إثبات صفة الحياة للبارى عز وجل ، وبين مذهب من سبقوه من الأشاعرة فى هذا المقام ، بل نقول أنه يكاد يكون ناقلا لمذهبهم بنصه . نقول ذلك ، وإن كانت نظرتنا هذه قد تختلف إلى حد ما فيما يتعلق باثبات الغزالى صفتى السمع والبصر للبارى تعالى . ولنتنقل الى توضيح ذلك .

١ — الجوينى : الشامل .. طبعة اسكندرية - ص ٢٢٢

٢ — الجوينى : الارشاد — ص ٧٣

٣ — الجوينى : لمع الأدلة — تحقيق د. فوقية حسين - ص ٨٣

ثالثاً : إثبات الغزالي كونه تعالى سميعاً بصيراً

١ — الخالق أكمل من المخلوق :

كما أثبت الغزالي صفة الحياة للبارى سبحانه ، فقد أثبت له أيضاً صفتي السمع والبصر ، إذ البارى سبحانه سميع بصير ، يسمع ويرى ، وسمعه وبصره محيط بجميع السموعات والبصر « يسمع السر والنجوى » ، لا ما هو أدق من ذلك وأخفى ولا يعزب عن سمعه مسموع وأن خفى ، ولا ينيب عن رؤية مرئى وإن ذق ، ولا يحجب سمعه بعد ، ولا يدفع رؤيته ظلام ، (١) .

وقد استدل الغزالي في إثباته صفتي السمع والبصر للبارى بأدلة نقلية مثل تعالى ﴿ وهو السميع البصير ﴾ (٢) ، أيضاً نراه يستدل على ذلك بقول ابراهيم ﴿ ﷺ ﴾ لأبيه ﴿ لم تعبد من لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً ﴾ (٣) ، إذ كان أباه يعبد الأصنام فأراد أن يحتج عليه ، فأشار إلى إفتقار الأصنام لتلك الصفات ، بينما نسبها للبارى سبحانه والغزالي يرى في

١ - الغزالي : احياء علوم الدين - ج ١ - الرسالة القدسية - ص ٨١ ،
أيضاً : عقيدة أهل السنة - ص ١٥٦ ، وأيضاً : المقصد الأسنى - تحقيق
د. فضله شحاده - ص ٩٦ ، وأيضاً : الأربعين في أصول الدين - دار
الآفاق - بيروت سنة ١٩٨٢ - ص ١٦ ، وأيضاً : الإقتصاد في الاعتقاد -
ص ٩٨ . وأيضاً . طبقات الشافعية للسبكي - ج ٤ - ص ١١٩

٢ - سورة الشورى : آية ١١

٣ - سورة مريم : آية ٤١

ذلك أنه لو كان تعالى فاقداً لتلك الصفتان لما صدق إبراهيم في حجته على أبيه ولم يصدق تعالى في قوله ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْلِهِ﴾ (١)، إذ نبه تعالى على تحقيق هذه الدلالة - دلالة كونه سميعاً بصيراً واثناً عابها وسماها حجه ، ومن على الخليل إبراهيم بالهام هذه الدلالة آياه (٢) .

وإذا كان الغزالي يثبت للبارئ صفتي السمع والبصر ، فانما يصدر في ذلك أساساً عن إعتقاده وإعتقاد من سبقه من الأشاعرة ، بوجود كون الخالق أكل من المخلوق ، فانه إذا كانت المخلوقات الحادثة حاصلة في عمومها على صفتي السمع والبصر ، وكان السمع والبصر في حقها كلاً ، وفقدان تلك الصفات يعد نقصاً في حقها ، كان من الأولى أن يكون لبارئها ومبدعها هذا الكمال « إذ كيف يكون المصنوع أسنى وأتم من المصانع ، وكيف تعادل القسمة منها وقع النقص في جهته والكمال في خلقه وصنعه » (٣) .

فاذا كان الغزالي يثبت كونه تعالى سميعاً بصيراً ، فقد اعترض عليه المعتزلة في ذلك ، كما عارضه أيضاً الفلاسفة . وان كان الغزالي في مذهبه في هذا المقام - مقام إثباته السمع والبصر للبارئ سبحانه - يقترب إلى حد ما من مذهب المعتزلة والفلاسفة ، كما نوضح ذلك الآن .

١ - سورة الأنعام : آية ٨٢

٢ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - نشرة الجندی - ص ٩٨

٣ - المصدر السابق: ص ٩٨ - ٩٩ ، وأيضاً : الرسالة القدسية .. ص ٨١ ،

وأيضاً : طبقات الشافعية - ج ٤ - ص ١٢٠

٢ — رد الغزالي على المعتزلة والفلاسفة :

ذهب المعتزلة مخالفين بذلك مذهب الأشاعرة ، إلى أن الباري سبحانه ليس براه ولا سامع على الحقيقة . وإنما يقال يرى ويسمع على معنى أنه يعلم المرئى والمسموع ، فسمعه بمعنى علمه بالمسموع وليس بادراك حقيقى . وتلك مقالة الكهبي ومن تابعه من المعتزلة البغداديين أما الجبائى وإبنه أبو هاشم فقد ذهبوا إلا أن المعنى بكونه تعالى سميعا بصيرا ، أنه حتى لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد ، وأنه كان فى أزله سميعا ولم يكن سامعا وبصيرا ولم يكن مبصرا ، وإنما صار سامعا مبصرا عند وجود المسموع والمرئى (١) .

يقول القاضى عبد الجبار : « أعلم أنه سبحانه يوصف بأنه سميع بصير ، ويراد بذلك أنه على حال لاختصاصه بها يدرك المسموع والمبصر إذا وجدا ، وهذا لا يرجع إلا إلى كونه حيا ، وأنه لا صفة للسميع والبصير بكونه سميعا زائدة على ذلك » (٢) . أيضا ينق القاضى أن يكون البارى تعالى مبصرا يبصر ، وهذا ترتيبا على مذهبه ومذهب المعتزلة جميعا فى نفى رؤية

١ - البغدادى : أصول الدين - ص ٩٦ - ٩٧ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى - ص ٢٠٢ ، وأيضا : الإرشاد للجوينى - ص ٧٢ ، وأيضا : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ٩٨ ، وأيضا : لباب العقول للمكلا تى - ص ٢٣١ ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى - ص ١٠ - ص ٨٣ .

٢ - القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - ج ٥ - ص ٢٤١ ، وأيضا : المواقف للإيجى - ص ٢٩٣

البارى . والقاضى هنا يقيس الغائب على الشاهد ، فيرى أن النظر أو الرؤية فى حق المخلوق هى تقليب حقيقته نحو الشيء . إلتماسا لرؤيته ، والله سبحانه يتعالى أن يبصر بحاسة أو آلة ^(١) . ومن ثم يرى القاضى أنه لما ثبت استحالة رؤيته المعدوم وإدراكه ، وثبت أيضا أن الموجود فقط هو المدرك دون المعدوم ، فانه يثبت بذلك أن البارى سبحانه لا يكون مدركا بالبصر ولا سامعا بالسمع فيما لم يزل ، ولا يوصف بذلك إلا عند وجود السموعات والمرئيات ، أما معنى تلك الصفتين فيصرف إلى كونه سبحانه عالما ^(٢) . ومن هنا نرى القاضى يثبت أن السمع والبصر هما نفس العلم بالسموع والمبصر عند حدوثها ، ولذلك فيها حادثان ^(٣) .

فاذا أثبت الغزالي للبارى سبحانه السمع والبصر ، اعترضت المعتزلة بأن السمع والبصر فى تلك الحالة لا يخلو : إما أن يكونا حادثين ، أو يكونا قديمين ويستحيل - فيما يرى جمهور المعتزلة - أن يكون السمع والبصر حادثين ، لانه تعالى ليس محالا للأحداث . ومحال أيضا أن يكون سمعه وبصره قديمان .. على مذهب المعتزلة - إذ « كيف يسمع صوتا معدوما وكيف يرى العالم فى الازل والعالم معدوم ، والمعدوم لا يرى ^(٤) .

١ - القاضى عبد الجبار : المغنى - ج ٥ - ص ٢٤٢

٢ - المصدر السابق : ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، وأيضا : مقالات الاسلاميين

للأشعرى - ج ١ - ص ٢٣٥ - ٢٤٩

٣ - الإيجى : المواقف - ص ٢٩٣

٤ - الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ٩٨

فان الغزالي يجيب على ذلك ، فيفرق في هذا الاعتراض بين المعتزلة والفلاسفة ، إذ يسلم المعتزلة بأنه تعالى يعلم الجزئيات الحادثة ، وأما الفلاسفة فينكرون ذلك (١) . ولذلك فان سبيل الرد على المعتزلة أهون منه فيما يتعلق بالفلاسفة . ومن ثم نرى الغزالي ردا على المعتزلة يثبت للبارى علما يتعلق بالماضى والحاضر والمستقبل ، وهو علم أزلى واحد لا يتغير ، ثم يتردد دلالة على هذا العلم على ما يخص السمع والبصر ، إذ أنه كما جاز أن يكون للبارى علم واحد متعلق بالماضى والحاضر والمستقبل ، وجب تجويز ذلك في سمعه وبصره في الازل ولا مسموع ولا مرئى . يقول الغزالي : « فان جاز إثبات صفة تكرر عند وجود العالم علما بأنه كائن وفعله بأنه سيكون وبعده ، وبأنه كان وقبلة بأنه سيكون ، وهو لا يتغير ، عبر عنه بالعلم وبالعالم والعلمية ، وجاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية » (٢) .

أما للفلاسفة — كما يذكر ذلك الغزالي — فقد أنكروا علمه تعالى بالجزئيات وقصروه على الكليات ، إذ البارى لا يعلم الجزئيات إلا بنوع كلى . لذلك يرى الغزالي أن سبيل الرد عليهم — أى الفلاسفة — هو إثبات علم للبارى قديم يتعلق بالحداثات ، ثم قياس هذا الدليل أو الإثبات فيما يتعلق بالسمع والبصر (٣) .

١ - الغزالي . الاقتصاد فى الاعتقاد .. ص ٩٩ .

٢ ... المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

وإذا فالغزالي يثبت أن السمع والبصر صفات كمال للخالق - وهو في ذلك يقيس الغائب على الشاهد - فالصير أكل ممن لا يبصر ، والسميع أكل ممن لا يسمع ، والسمع والبصر عنده قديمان ، ولذلك فقد أجاز - أى الغزالي متابعا في ذلك لأنتمه من الأشاعرة - أن يسمع البارئ صوتا معدوما ، وأن يرى العالم في الأزل والعالم معدوم ، لأنه كما أن علمه تعالى يتعلق بجميع المعلومات المحدثات والثانيات ، وبالحاضر والماضى والمستقبل ، جاز تعلق السمع والبصر بما كان وما سيكون .

ونستطيع القول إذا ما سبرنا مذهب الغزالي السابق في إثبات سمع وبصر البارئ في الأزل ولا سموع ولا مبصر ، أن هذا المذهب يعد نتيجة طبيعية لمذهبه ومذهب الأشاعرة جميعا - فيما يتعلق بالعلاقات بين الأشياء وأسبابها ، فإذا كان الغزالي يذهب في ذلك إلى ضرورة العلاقة بين السبب والمسبب عن طريق خرق العادة ، لذلك فقد أجاز للبارئ الرؤية ولا مرئى ، والسمع ولا مسموع ، والعلم أيضا ولا معلوم ، وكذلك أثبت له تعالى القدرة ولا مقدور ، وطرده ذلك أيضا فيما يتعلق بباقي الصفات الثابتة له تعالى .

يقول الغزالي في معرض رده على الفلاسفة : « البارئ تعالى علم علم بوجود العالم في وقت وجوده ، وهذا العلم صفة واحدة ، مقتضاها في الأزل ، العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود العلم بأنه كائن ، وبعد العلم بأنه كان . وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفًا لله

تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير ، وإنما المتغير أحوال العالم ^(١) . فعلم
الباري عند الغزالي ، علم قديم وواحد ، يعلم المعلومات على ما هي عليه دون
أن تتغير له صفة لأن الماضي والحاضر والمستقبل ، هي تقسيمات الزمان
المحدث بأحداثنا ، ولكن الأزمنة واحدة بالنسبة لله ، إذ لا فرق عنده بين
ما كان وما يكون وما سيكون

ولكن الغزالي إذ يثبت للباري سماعا وبصرا قديمين ، متابعا بذلك شيوخه
من الأشاعرة ، إلا أنه لا يثبت له تعالى سماعا ولا بصرا بإدراك ، إذ يرى أنه
تعالى يرى من غير حدة ولا أجفان ، ويسمع من غير أضمة ولا آذان ،
فكما أن ذاته - كما يرى ذلك الغزالي - لا تشبه ذوات الخلق ، فإن صفاته
أيضا لا تشبه صفات الخلق ^(٢) ، إذ كما جاز له تعالى أن يخلق بغير آله
ويبطل بغير جارحة ، جاز له أيضا أن يدرك المسموعات والمبصرات ولا
إدراك . وهو لذلك يرد صفتي السمع والبصر الإلهيتين إلى صفة العلم الإلهي
فكما أن السمع والبصر في حق المخلوق اندرك بالآلات بعد كماله ، فإنه

(١) الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - المطبعة التجارية - بدون تاريخ
ص ٦٩ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - الطبعة السادسة
ص ٢١٣ .

٢ ... الغزالي . الأربعين في أصول الدين - ص ١٧ - ١٦ ، وأيضا .
الرسالة القدسية - ص ٨١ ، وأيضا . عقيدة أهل السنة - ص ١٥٦ ، وأيضا
الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٠ - ١٠١ ، وأيضا المقصد الأسنى -
ص ٩٦ ، وأيضا . طبقات الشافعية للسبكي - ج ٤ - ص ١١٩ - ١٢٠ ،
وأيضا . المقصد الأسنى للغزالي - ص ٧٢ .

يكون في حق الخالق ، عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات
وكمال نعوت المبهمات (١) . فالغزالي هنا يرفض قياس الغائب على الشاهد ،
مخالفاً بذلك لمذهب غيره من الأشاعرة (٢) .

وبذلك استطاع الغزالي أن يفر من دعوى التشبيه التي وجهها إليه المعتزلة ،
تماماً كما وجهوها من قبل لمن سبقه من الأشاعرة . ودليل الغزالي على ذلك ،
أنه لما كان سمعه تعالى وبصره منزه عن أن يتطرق إليه الحدثنان ، وهي
التغيرات التي يستلزمها الإدراك من تغير المسموع والمرئي ، كأن السمع
والبصر في حقه تعالى عبارة عن مزيد كشف بالإضافة إلى العلم « فإن العلم
كمال ، والسمع والبصر كمال فإن للعلم : إذ هو إستكمال للعلم
والتخيل » (٣) .

وهكذا رأينا الغزالي يرد صفتي السمع والبصر للباري تعالى إلى صفة
العلم مقترباً بذلك من مذهب المعتزلة ، ومخالفاً للأشاعرة السابقون عليه ،
وإن كان بعد متابعا للأشعرى وموافقاً له في قوله للأشعرى بذلك ، إذ
رد فيه الأشعرى سمع وبصر الباري إلى علمه تعالى (٤) .

١ - الغزالي . المقصد الاسنى - ص ٩٦ - ٩٧ .

٢ - المصدر السابق : ص ٧٢ .

٣ - الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٠ ، وأيضاً . المقصد

الاسنى - ص ٩٦ - ٩٧ .

٤ - المكلاتنى . لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الاصول -

تحقيق د. فوقيه حسين - ص ٢١٣ ، وأيضاً الملل والنحل للشهرستاني -

ج ١ ص ١٠١ .

وبنفس الأسلوب استطاع الغزالي أيضاً أن يرد على دعوى المعتزلة حين ألزموه بتجوير كون الباري ذاتاً شاملاً ، باعتبار هذه الإدراكات تعد كمالاً في حق المخلوقات كما كان السمع والبصر كمالاً في حقها . وذلك بناء على تنبيهه - أي الغزالي - يكون الخالق من الواجب أن يكون أكل من المخلوق وقياسه الغائب على الشاهد في ذلك (١) . ولذلك نرى الغزالي يرد عليهم ، إنطلاقاً من مذهبه ومذهب غيره من الأشاعرة في السببية ، بأنه يثبت للباري أنواع الإدراكات من الجمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الإدراك ، ولكن دون الأسباب التي تقتن عادة بتلك الإدراكات من المهاسة والملافة ، لأن ذلك من سمات الحدوث ، وهو في حقه تعالى محال (٢) .

وبنفس طريقة الغزالي السابقة . يرد أيضاً على دعوى المعتزلة حين ألزموه بتجوير إلغذاذ الباري وألمه بالمدرركات ، وأن عدم ثبوت هذه الإحساسات ونحوها له تعالى يعد نقصاً في حقه تعالى عن ذلك (٣) . فيذهب الغزالي إلى أن اللذة والألم ، تعد كمالاً بالنسبة للمخلوق ، ولا تعد كذلك بالنسبة للخالق ، إذن أن تلك الإحاسيس محوجة إلى أمر توجب الحدوث ، فالألم نقصان ، لأنه محوج إلى سبب وهو الضرب ، واللذة ترجع إما إلى زوال الألم ؛ أو إلى دراك ما يشتاق ويحتاج إليه المخلوق ، والحاجة

١ - الغزالي . الإقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٠ .

٢ - المصدر السابق نفس الصفحة . وأيضاً الإرشاد للجويني ص ١٨٦ وأيضاً . رسالة الحرة للباقلاني ص ٢٢ .

٣ - الغزالي . الإقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٠ - ١٠١ .

والشوق - فيما يرى الغزالي - تعدان نقصا ، لأن « الموقوف على النقصان ناقص » (١) ، أيضا فإن الشهوة - ومعناها طلب الشيء الملائم - تعد نقصا ، لأن هذا الطلب لا يكون إلا عند فقد المطلوب ، تماما كما كانت اللذة لا تتحقق إلا عند نيل ما ليس بموجود . ولذلك كانت اللذة والالام والشهوة تعد كهلا في حق المخلوق ، لأنه يعوزه ما سبق ، ولا تعد كهلا في حق الخاق ، لأنه تعالى لا يعوزه شيء أصلا حتى يكون بطلبه مشتهيا وبنيله ملتذا (٢) .

ونود أن نشير إلى أنه إذا كان الغزالي يعد الأمور السابقة من اللذة والالام والشهوة كهلا في حق المخلوق ، إلا أنه لا يعتبرها كهلا في ذاتها ، وإنما هي تعد كهلا بالاضافة إلى أضدادها التي هي مهلكات . فاللذة تعد كهلا بالاضافة إلى الالام وغير ذلك من نحو تلك الاحساسات . « لأن النقصان خير من الهلاك » (٣) . ولذلك يرى الغزالي أنه لما كانت تلك الأمور لا تعد كهلا في ذاتها . فإنها تباين بذلك العلم الذي يرد إليه كونه سميحاً بصيرا . والذي يعد كهلا في حد ذاته دون إعتاده على أسباب مما قد تثبت للمخلوقات المحدثه (٤) .

١ - الغزالي . الإقتصاد في الاعتقاد ص ١٠١ .

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ - « « « « .

٤ - الأبيحي . المواقف ص ٢٩٢ .

رابعاً : الجذرر الأشعرية لاثبات الغزالي السمع والبصر والحياة
للبارى ومدى متابعتها للاتجاه الأشعرى

إذا كنا قد استعرضنا فيما سبق مذهب الغزالي في اثباته صفتي السمع والبصر للبارى تعالى ورده تلك الصفتان الى كونه تعالى عالماً ، إذ اعتبر السمع والبصر مزيد كشف وكال بالاضافة الى العلم . فانه يكبرن بذلك قد خالف ائمتيه من الأشاعرة في هذا المقام . إذ ذهب الأشاعرة جميعاً متقدمين ومتأخرين الى ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى ، كما صرح بذلك سبجانه في كتابه الكريم واستفاضت به الأخبار وانفق عليه اجماع الأمة (١) ، وأن سمعه وبصره تعالى فديمان زائندان على ذاته سبجانه ، وليس هو الذات ولا وجوها للذات ، كما ذهب الى ذلك المعتزلة وصرح به الغزالي ، وأن كان الأشعرى يذهب في قول له الى صرف صفتي السمع والبصر الى كون البارى سبجانه عالماً (٢) .

فالأشاعرة جميعاً يستدلون على ثبوت السمع والبصر للبارى صفة واحدة وإذ هو تعالى ، صفة واحدة فيالم يزل ، استناداً الى ثبوت الحياة له سبجانه، وإذ هو تعالى ، وكل حى يصح انصفاه بالسمع والبصر، ومن صح انصفاه بصفة ، انصف بها أو بضدها ، وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى ، وهما من

١ - الأيجى . المواقف في علم الكلام ... ص ٢٩٢ ، وأيضاً . لباب العقول للمكلاقي .. ص ٢١٣

٢ - للمكلاقي . لباب العقول .. ص ٢١٣ ، وأيضاً . المواقف للايجى ص ٢٩٣ ، وأيضاً . الملل والنحل للشهرستاني .. ج ١ . ص ١٠١

صفات النقص ، والنقص آفه ، الآفات محال في حقه تعالى ، إذ تدل على حدوث من جاز عليه (١) ومن ثم امتنع انصافه تعالى بتلك الآفات من الصمم والعمى ، ووجب من ذلك أنه تعالى سميع بسمع ، بصير ببصر ، فتكونان بذلك صفتين زائدتين على كونه تعالى عالما . والدليل عليه أنه لو كان معنى سميع بصير هو معنى كونه عالما . لكان كل معلوم مسوعا ، ولما كان ذلك غير جائز بطل صرف كونه تعالى سميعا بصيرا الى كونه عالما ، وثبت أنه سميع بسمع ، بصير ببصر (٢) . أيضا يدل على ذلك أن من علم شيئا بالخبر ، ثم رآه بالبصر ، وجد بالضرورة تفرقة بين الحالين ، وإذا ثبتت التفرقة ، ثبت لا محالة أن كون الحى سميعا بصيرا ، زائدا على كونه عالما (٣) .

أيضا فلا معنى - فيما يرى الأشاعرة - للموصوف بالسمع والبصر ،

١ - الأشعرى . اللمع - ص ١٠ ، وأيضا . الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٠٢ ، وأيضا . أصول الدين للبغدادى - ص ٩٦ ، وأيضا . التبصير في الدين للاسفرايينى - ص ١٤٥ ، وأيضا . المواقف للأبجي - ص ٢٩٢ وأيضا . لباب العقول المكلاقي ص ٢١٤ ، وأيضا . التمهيد للباقلاني طبعة بيروت ص ٢٧ - ٢٨ ، وأيضا . الانصاف للباقلاني ص ٣٢ - ٣٣ ، وأيضا لمع الأدلة للجويني ص ٨٥ ، وأيضا . الارشاد للجويني ص ٨٢ - ٨٣ ، وأيضا . محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ١٧١

٢ - الأشعرى . الابانه ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

٣ - المكلاقي . لباب العقول ص ٢١٤ ، وأيضا . أصول الدين

للبغدادى ص ٩٦

الانبوت هاتين الصفتين له (١) . كذلك فان البارى تعالى لا يجوز أن يكون سميعا بصيرا مع عدم السمع والبصر ، فوجب بذلك أن كونه سميعا بصيرا عله في كونه كذلك ، لما يوجب أن يكون البارى ذا سمع وبصر (٢) « لان الحكم العقلي الواجب عن عله ، لا يجوز حصوله لمن هو له ، مع عدم العله الموجبه له ، ولا لاجل شىء يخالفها ، لان ذلك يخرجها عن أن تكون عله للحكم » (٣) .

أيضا استدل الأشاعرة — وخالفهم الغزالي في ذلك — على ثبوت السمع والبصر للبارى تعالى في الأزل ولا مسموع ولا مرئى ، إذ أن صفاته تعالى مخالفه بالحقيقة لصفاتنا ، وعليه يجوز أن لا يكون لسمعه ولبصره نفس ما لأسعانا وأبصارنا . ولا مشروطا بما يشترط في علمنا بالمسموع والمرئى (٤) . وهم بذلك .. أى الأشاعرة .. يردون على احتجاج المعتزلة ، حين ذهبوا الى تقي السمع والبصر للبارى في الأزل لانه لا يعقل وجود تلك الصفتان في الازل ولا مسموع ولا مرئى إذ السمع والبصر — على مذهب المعتزلة — متعلقان فقط بما هو موجود ، أما المعدم فلا يتعلقان به . فيرى الاشاعرة ردا على ذلك ، بأن انتفاء تعلق السمع والبصر بالمسموع والمرئى في الأزل لا يستلزم انتفاء هاتين الصفتين ، كما هو الحال في الشاهد ،

١ - الاسفرايينى : التبصير في الدين ص ١٤٥ ، وأيضاً : التمهيد للباقلانى ، طبعة بيروت ص ١٩٧

٢ - الباقلانى : التمهيد ، طبعة بيروت ص ٢٩

٣ - المصدر السابق : ص ١٩٨

٤ - الايجى : المواقف في علم الكلام ص ٢٩٣

فان « خلوهما عن الادراك لا يوجب انتزاعهما أصلا » (١) .

نقول تعليقا على ما سبق . أن الاشاعة اذا كانوا قد أثبتوا كون
البارى سميعا بصيرا فيما لم يزل بسمع وبصر زائدا على كونه عالما فان
الغزالي لم يكن متابعا للأئمة في ذلك بل أنه على العكس ذهب منتحلا
مذهب المعتزلة ، فرد صفتي السمع والبصر الى كون البارى تعالى مالم . وقد
تابعه في مذهبه هذا بعض متأخري الأشعرية كـ محمد عبده والمكلائي (٢)
حيث يقول محمد عبده في (رسالة التوحيد) : « ومما ثبت له بالنقل ، صفة
البصر ، وهى ما به تنكشف المبصرات . وصفة السمع ، وهى ما به تنكشف
المسموعات ، فهو السميع البصير . لكن علينا أن نعتقد أن هذا الانكشاف
ليس بآله ولا جارحه ولا حدقه ولا باصره مما هو معروف لنا » (٣) أي
أنه يعتبر السمع والبصر بمثابة الانكشاف لا الادراك الحقيقي تماما كما
ذهب الغزالي الى ذلك من قبله فرارا من الوقوع في محض التشبيه (٤) .

١ - المصدر السابق . نفس الصفحة .

٢ - المكلائي . لباب العقول ص ٢١٤

٣ - محمد عبده . رسالة التوحيد .. تعليق رشيد رضا : دار المعارف
القاهرة سنة ١٩٧٧ ص ٤٦ - ٤٧ - ٤٨

٤ - الغزالي . المقصد الاسنى ص ٩٦ ، وأيضا . الاربعين في أصول
الدين ص ١٦ ، وأيضا . عقيدة أهل السنة ص ١٥٦ ، وأيضا . الاقتصاد
في الاعتقاد ص ١٠٠ ، وأيضا . طبقا الشافعية للسبكي : ج ٤
ص ١١٩ ، ١٢٠ .

خامسا : نقد ابن رشد للغزالي والأشاعرة

إذا كان ابن رشد قد اهتم بنقد مسلك الأشاعرة - والذي يعده مسلكا جدليا لا برهانيا - فيما يتعلق بصفى القدرة الالهيه والوحدانية ، فقد أهتم أيضا بنقد مسلكتهم فيما يتعلق باثباتهم السمع السمع والبصر والحياه . والواقع أن ابن رشد قد نقد مسلك الأشاعرة فيما يتعلق باثبات الصفات الالهيه بطريقتين ^(١) ، فأحيانا بنقدهم بطريق مباشر ، وإذ يوجه نقده الى الآراء التي قال بها هذا المفكر أو ذاك من الأشاعرة أو من تأثر بهم وسار على دربهم كالغزالي مثلا ، أما طريقة الآخر . فيتمثل في دفاعه عن الاتجاه الفلسفى ، وهذا الاتجاه كما لا يخفى على المتخصص لآراء ابن رشد ولآراء الاشاعرة ، يعد مناقضا تماما للاتجاه الذى سار فيه الاشاعرة وهو الاتجاه الخطابى الجدلى والذي دأبوا عليه فى دراستهم للصفات الالهيه ، وكما يذهب الى ذلك المنتحلون لمذهب ابن رشد . وهذا الطريق - أى الطريق الثانى الذى انتهجه ابن رشد فى نقده للأشاعرة - يعد أيضا نقدا صريحا للأشاعر ، وإن كان قد صبه فى قالب آخر .

والواقع أن ابن رشد وهو ينتقد مسلك الأشاعرة فى اثباتهم صفة الحياه له تعالى ، قد رتب بحثه فى صفة الحياه على بحثه فى صفة العلم ، حيث يرى أن الاشاعرة والمتكلمين عموما قد أثبتوا للبارى تعالى الحياه استنادا الى ثبوت عموم علمه وقدرته ، والعالم القادر لا يكون إلا حيا ^(٢) ، فيرى

١ - عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ٩٥ - ٩٦

٢ - الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٩١ ، وأيضا : المواقف

الإيجى . ص ٢٩٠ ، وأيضا : الشامل الجوينى طبعة اسكندرية ص ٦٢٢

أن مسلك الاشاعرة في ذلك يعد مسلكا خاطئاً ، لأن أخص صفاته تعالى ليس هو كونه قادراً - كما ذهب الى ذلك الاشاعرة وخصوصا الاشعري^(١) وإنما الحياة والعلم هما أخص أوصاف الاله . وهو يستدل على ذلك ، بأن اسم الحياة لا ينطبق الا على الادراك ولما كان فعل العقل هو الادراك ، فان فعل العقل هو حياة^(٢) .

إذا كان ابن رشد قد آثر الموقف الفلسفي ، رافضاً بذلك للموقف الاشعري الجدلي فيما يتعلق باثبات صفة الحياة له سبحانه ، فانه قد فعل ذلك أيضاً بالنسبة لصفتي السمع والبصر ، إذ ينعى على المتكلمين عموماً وعلى الاشاعرة على الخصوص اسرافهم في تأويل صفتي السمع والبصر ، وتأويل أعاق فهم الجمهور لهاتين الصفتين ، بالاضافة الى كونه تأويلاً لا يرقى إلى مستوى البرهان الذي ينشده الفيلسوف^(٣) . وقد دأب ابن رشد كما نلاحظ ذلك فيما وجهه عموماً للاشاعرة من نقد على هذا الأسلوب .

هذا فيما يتعلق بتعليق ابن رشد على مذهب الاشاعرة ، وفي مقابل ذلك نجد مذهبه الذي يتمثل في أن الباري سبحانه يتصف بالسمع والبصر ، كما نبه الشرع على انصافه تعالى بهما^(٤) ، أيضاً فان الدليل العقلي يؤكد ذلك كما يذهب ابن رشد - لانه لما كان من شرط الصانع أن يكون مدركاً لكل

١ - الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام . نشرة جيوم ص ٩١
وأيضاً : الملل والنحل للشهرستاني ص ١٢٠

٢ - ابن رشد . تفسير كتاب المتأفريقا لارسطو ج ٣ ص ١٦١٩

٣ - عاطف العراقي . المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ١٠٠

٤ - ابن رشد . مناهج الأدلة ص ١٦٥

ما في المصنوع ، وجب أن يكون له هذان الإدراكان ، إذ من الواجب أن يكون عالما بمدركات البصر ، وعالما بمدركات السمع ، فهي مصنوعات له ^(١) ، فما يدل عليه اسم الإله وأسم المعبرد إنها يقتضى أن يكون مدركا بجميع الإدراكات ، لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له ^(٢) .

ونحن نلاحظ أن ابن رشد إذا كان ينقد الأشاعرة في مسلكهم السابق ، فإنه يقترب في مذهبه من الغزالي ، وذلك حين يدافع في نقده غير المباشر للأشاعرة عن مذهب الفلاسفة ، إذ يرى أن الفلاسفة لا يذهبون أطلاقا إلى أن ما ليس له سمع ولا بصر أشرف مما له سمع وبصر — كما سبق روجه لهم الغزالي هذا النقد حين إثباته لكون الخالق أكل من المخلوق — بل أنهم يذهبون إلى ذلك — كما يذهب ابن رشد محاولا الدفاع عن مذهبهم — من جهة ما له إدراك أشرف من السمع والبصر ، وهو العلم ، إذا كان العلم لا يعاوه شيء ، في الشرف ، لم يخبر أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم ^(٣) . ونحن نلاحظ أن مذهب الفلاسفة هذا وبالتالي مذهب ابن رشد ، وهو بعينه ما ذهب إليه الغزالي في هذا المقام .

وينتهي ابن رشد — في معرض نقده للأشاعرة في هذا الموضوع — إلى أن الله تعالى إذا كان قد وصف نفسه في الشرع بالسميع البصير ، تنبيها على

١ — المصدر السابق : ص ١٦٤ - ١٦٥ .

٢ — المصدر السابق . ص ١٦٥ .

٣ — ابن رشد : تهافت التهافت .. طبعة القاهرة ١٩٠١ . ص ١١ .

أنه لا يفوته نوع من أنواع العلوم (وابن رشد في قوله هذا يرد السمع والبصر إلى علمه تعالى ، تماماً كما سبق ورد الغزالي سمعه تعالى وبصره إلى كونه سبحانه عالماً ، وكذلك فعل أيضاً الأشعرى في قول له ^(١)) ، ومع ذلك نراه - أي ابن رشد - يتوجه بنقده إلى الغزالي ، إما معانداً بذلك لما انتهى إليه الغزالي ، أو قاصراً عن فهم مذهبه في ذلك) فان تعريف ذلك للجمهور ليس بمستطاع إلا بلفظي السمع والبصر . ولذلك نراه - أي ابن رشد - يذهب إلى أنه من الواجب أن يكون تأويل تلك الصفتين قاصراً على العلماء وحدهم دون الجمهور - وهو ما لم يلتزم به الغزالي ^(٢) - والذين ضربت لهم هاتين الصفتين في الشرع لتقريب صفة العلم لأذهانهم ، إما أهل البرهان أن العلماء ، فيكفيهم تعقل صفة العلم وفهم مدلولها ^(٣) .

نقول هكذا ذهب ابن رشد في نقده للأشاعره ، وهكذا وجدناه يرفض مسلكتهم ومسلكت الغزالي فيما يتعلق باثباتهم لصفات السمع والبصر والحياة للبارئ تعالى . ولكننا إذ نعتبر نقد ابن رشد للأشاعره والغزالي صحيحاً فيما يتعلق باثباتهم لصفة الحياة ، فانا لا نعتبره كذلك فيما يخص صفتي السمع والبصر ونعلل ذلك من وجهين ، الأول وهو أن ابن رشد قد وجه نقده للأشاعره عموماً بخصوص مسلكتهم في تأويل السمع والبصر . ونحن نثبت من استعراضنا لمذاهبهم جميعاً سوى الغزالي ، أنهم لم يأولوا تلك

١ - المكلاتي : لباب العقول .. ص ٢١٣ .

٢ - ابن رشد : تهافت التهافت .. ص ١١٢ .

٣ - ابن رشد : مناهج الأدلة - ص ١٦٥ .

الصفتين . بل أثبتوا كونه تعالى سمعياً بصيراً بسمع وبصر أى بإدراك حقيقى ، وكانت مقالاتهم فى ذلك أشبه بمقالات المشبه من الحنابله وبما ذهب إليه أيضا ابن تيمية فى إثباته لصفى السمع والبصر الإلهيتين بناء على قاعدة الكمال الثابت للبارى (١) .

أما الوجه الثانى ، فنقول فيه إن ابن رشد أن كان قد نقد ابن تيمية بخصوص تأويله تلك الصفتين - وهذا صحيح ، إذ أولها - أى صفى السمع والبصر - كزيد ككشف بالإضافة إلى العلم - إلا أن ابن رشد قد إنتهى فى هذا المقام إلى تنس المذهب الذى إنتهى إليه الغزالى ، إذ رد ابن رشد صفى السمع والبصر إلى معنى العلم (٢) ، وإن كان قد صب مذهبه فى قالب نقدي مخالف .

سادسا : نظرة نقدية :

إستعرضنا فيما سبق إثبات الغزالى السمع والبصر للبارى تعالى ، وأوضحنا فيه مدى متابعة الغزالى للاتجاه الأشعرى فى هذا الموضوع . ومنه تبيننا كيف كان الغزالى متابعا أميناً لأتمته من الأشاعرة فى جملتهم فيما يتعلق بإثباتهم صفة الحياة للبارى سبحانه ، إذ إنتهوا جميعا إلى إثبات حياته تعالى بإثبات كونه تعالى عالما قادراً ، حيث أعتبروا القدرة أخص أوصافه سبحانه ، وتابعهم فى ذلك الغزالى . إلا أنه قد خالفهم فيما يتعلق بإثبات السمع والبصر

-
- ١ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى - ج ٥ - ص ٤٣ - ٤٦ ،
وأيضا : منهاج السنه لابن تيمية - ج ١ ص ١٩٤ .
٢ - ابن رشد : تهافت التهافت - ص ١١٢ .

له ، إذ ذهب الأشاعره جميعا إلى إثبات كونه تعالى ممعيا بصيرا
بصممع وبصر ، بينما انتهى الغزالي إلى إثبات كونه ممعيا بصيرا بمعنى
كونه تعالى عالما ، وقد شابه مذهبه في ذلك مذاهب المعتزلة والفلألسنة
فى هذا الموضوع حين ردوا سمع وبصر البارى سبحانه إلى كونه عالما وأن
كان قد وجه نقده إليهم فى ذلك ، فقد انتهى إلى نفس ما انتهىوا إليه .

والله اعلم بالصواب .

عن ابن القيم رحمه الله

والله اعلم بالصواب .

والله اعلم بالصواب .

والله اعلم بالصواب .

والله اعلم بالصواب .

والله اعلم بالصواب .

والله اعلم بالصواب .

الفصل الرابع

صفة الارادة الالهية والعلم الالهى عند الغزالى واه ولها الاشعرية

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- أولاً : إثبات الغزالى كون البارى تعالى مريداً لأفعاله .
- ثانياً : إثباته امكان صدور حادث عن قديم ورده على الفلاسفة .
- ثالثاً : إثبات الغزالى عموم تعلق الارادة الإلهية خلافاً للمعتزلة .
- رابعاً : إثباته كون البارى مريداً بإرادة .
- خامساً : إثباته عموم تعلق العلم الالهى .
- سادساً : رد الغزالى على الفلاسفة .
- سابعاً : الأصول الاشعرية لإثبات الغزالى علم البارى وإرادته ومدى متابعته للمذهب الاشعرى .
- ثامناً : نقد ابن رشد للغزالى والاشاعرة .
- تاسعاً : نظرة نقدية .



أولاً : إثبات كون البارئ تعالى مريداً لأفعاله :

كما أثبت الغزالي — متابِعاً في ذلك من سبقوه من مفكرى الأشاعرة — القدرة له سبحانه ، فقد أثبت له تعالى أيضاً الإرادة ، صفة مغايرة للعلم والقدرة ، إذ توجب الإرادة للعلم والقدرة ، تخصيص أحد المقدورين بالوقوع ^(١) .

ودليل الغزالي على اثبات الإرادة ومغايرتها للعلم والقدرة ، أن الأفعال الصادرة منه تعالى كان جائز وقوعها وعدم وقوعها ، وترجيح الوقوع على عدمه لا يكون إلا بمرجح ، وليس ذاته هذا المرجح ، لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة ^(٢) . أيضاً فليست القدرة — فيما يرى الغزالي — هي المرجح ، إذ قدره هي ما يتأتى بها الإيجاد ، كما أن نسبتها إلى الضدين واحدة ، إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها من غير فرق ، ولما كان الضدان يتصفان بالجواز ، كان نسبة كل منهما إلى الأوقات سواء ، فكما يمكن أن يقع في وقته الذى وقع فيه ، يمكن أن يقع قبله أو بعده ^(٣) .

١ - الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد - طبعة الجندى - ص ٩٦ ، وأيضاً : نهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - ص ١٠٢ ، وأيضاً : المواقف فى علم الكلام الإيجي - ص ٢٩١ .

٢ - الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ٩١ ، وأيضاً : الرسالة القدسية - ص ٨١ .

٣ - الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ٩١ ، وأيضاً : الرسالة القدسية - ص ٨١ ، وأيضاً : المواقف للإيجي - ص ٢٩١ ، وأيضاً : =

أيضا يحيل الغزالي أن يكون التخصيص بسبب العلم « لأن العلم يتبع
المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه » ^(١) ، فالعلم يتبع الوقوع وبالتالي
لا يكون وقوعه وبالتالي لا يكون وقوع الشيء تابعا له . يقول الغزالي :
« الله سبحانه وتعالى يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان
ممكنا ، وأن وجوده بعد ذلك أو قبل ذلك كان مساويا له في الامكان ،
لأن هذه الإمكانيات متساوية ، فحق العلم أن يتعلق به على ما هو عليه ، فان
إقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين ، تعلق العلم بتعيين وجوده في
ذلك الوقت لعله تعلق الإرادة به ، فتكون الإرادة للتعيين عله ، ويكون
العلم متعلقا به تابعا له غير مؤثر فيه » ^(٢) .

والغزالي يرد بذلك على الكعبي من المعنوية ، والذي أكتفى بكون العلم
كافيا لتخصيص الشيء بالوقوع دون الإرادة . إذ يرى الغزالي أن الأمر لو
كان كذلك . لأمكن الإكتفاء بالعلم عن القدرة ، بالتالي تكون أفعالنا واقعة
بغير قدرة وهو محال () .

= غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي — تحقيق حسن
عبد اللطيف — المجلس الأعلى للشئون الإسلامية — القاهرة سنة ١٩٧١ —
ص ٧٠ .

١ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٩١ . أيضا : تهافت
الفلاسفة - ص ١٠٢ .

٢ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٩١ - ٩٢ .

٣ المصدر السابق : ص ٩٢ ، وأيضا : الرسالة القدسية - ص ٨١ .

فأعلم - فيما يرى الغزالي .. لا يحصل به التمييز ، بدليل أننا لو فرضنا حصول العلم الكشفي لأحد المختارين بأنه سيفعل كذا وكذا في زمان معين ، فإنه في حالة وقوع هذا الفعل منه ، ان يكون مستغنيا عن الإرادة . وترتبطا على ذلك يكون معنى الإرادة مغايراً لمعنى العلم والقدرة ، إذ أن معنى الارادة بعد أعم من معنيها من ناحية أن كل مراد لله تعالى يعد مقدوراً ومعلوماً ، وليس كل معلوم أو مقدور مراداً (١) .

وهكذا أثبت الغزالي كون البارئ تعالى مريداً ، فارادته تعالى هي التي إقتضت وقوع الفعل في وقت مخصوص وعلى هيئة مخصوصة ، دون العلم أو القدرة (٢) .

ويرى الغزالي أن إرادته تعالى قديمة .. شأنها في ذلك شأن باقي صفاته تعالى الثبوتية .. فهي التي إختصت في الأزل بأحداث الحوادث في أوقاتها المناسبة وفقاً لما سبق في علمه تعالى بها أزلاً . وبرهان ذلك - فيما يرى

-
- ١ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ٨٧ ، وأيضاً : المواقف للإيجي - ص ٢٩١ ، وأيضاً : غاية المرام في علم الكلام للأمدى - ص ٧٠ .
 - ٢ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٩١ - ٩٢ ، وأيضاً : الرسالة القدسية - ص ٨١ ، وأيضاً : عقيدة أهل السنة - ص ١٥٦ ، وأيضاً : الأربعين في أصول الدين - ص ٩ ، وأيضاً : غاية المرام في علم الكلام - ص ٧٠ ، وأيضاً : المواقف للإيجي - ص ٢٩١ ، وأيضاً : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي - ص ١٦٨ ، وأيضاً : معالم أصول الدين للرازي - ص ٥٤ .

الغزالي ردا على المعتزلة القائلين بحدوث إرادته تعالى لا في محل ، أنها لو كانت حادثه ، لصار سبحانه محلا للحوادث ، ولو كانت قائمة لا في محل ، لترتب على ألا يكون سبحانه مريدا لها ، ينتج عنه افتقار الإرادة إلى إرادته أخرى ، مما يلزم عنه التسلسل إلى غير نهاية (١) . فلما بطل جميع ذلك ، وجب أن يكون تعالى - فيما يرى للغزالي - مريدا بإرادة قديمة قائمة بذاته .

والجدير بالذكر أن إثبات الغزالي لإرادته تعالى وقدمها ، لم يخرج عن مذهب جميع من سبقه من الأشاعرة في هذا الشأن .

ثانيا إثباته إمكان صدور حادث عن قديم ورده على الفلاسفة القائلين

بقدم العالم :

كما أثبت الغزالي قدم إرادته البارئ تعالى ، فقد أثبت أيضا عموم تعلقها بجميع المحدثات ، وقد كان ذلك سببا للاشكالات التي قامت بينه وبين الفلاسفة ، وأنتهت بتكفير الغزالي أياهم لقولهم بتقدم العالم .

والجدير بالذكر أن الغزالي إذا كان قد توجه بردوده في هذا الشأن إلى الفلاسفة ، فإنه لم يقصر ردوده عليهم فتحسب ، بل أنه قد قام أيضا بالرد

١ - الغزالي . عقيدة أهل السنة .. ص ١٥٦ ، وأيضا . الرسالة القدسية ..

ص ٨٣ ، وأيضا . الأربعين في أصول الدين .. ص ٩ ، وأيضا . المواقف للإيجي - ٢٩١ .

على المعتزلة (١) ، إلا أنه يمكننا القول بأن الغزالي قد قصر ردوده في (التهافت) على الفلاسفة .

ونحن إذ نستعرض فيما يلي ردود الغزالي على الفلاسفة في قولهم بقدوم العالم ، فإننا لن نشغل بجميع أدلتهم التي أثبتوا بها قدم العالم ، ولا بكل ردود الغزالي عليهم في هذا الموضوع ، نظرا لخروج أغلبها عن دائرة بحثنا إلا فيما يتعلق بالبحث في الإرادة ، ونعني بذلك دليلهم الأول ، والذي أورده للغزالي وردغلية في (التهافت) (٢) .

١ - يعد المعتزلة من القائلين بقدوم العالم تامة كالفلاسفة ، إذ قالوا بنظريتهم في شيئية المعدم ، إذ قسموا الموجودات ، لا إلى قسمين كما فعل الأشاعرة إذ قسموا الموجودات إلى قديم وحادث ، بل أنهم قسموا الموجودات إلى ثلاثة أقسام ، قديم ومحدث ومعدم ، مع فهمهم المحدث لا على أنه ما لم يكن ثم كان ، بل ما كان ثم كان ، أي كان معدوما ثم صار موجوداً والمعدم عندهم هو ما له حظ ما من الوجود .

وقد أدى قول المعتزلة بهذه النظرية إلى القول بأن الله قد خلق المخلوقات من شيء ، وهو المعدم . وذلك خلافا لما ذهب إليه أهل السنة ومن بعدهم الأشاعرة من القول بأنه تعالى خلق الموجودات لا من شيء . (الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٤ - ١٢٥) .

٢ - نود الإشارة إلى إعتادنا في هذا الموضوع على عدد من المراجع التي عنيت بإيجاز دماوى الفلاسفة ورد الغزالي عليها ، نذكر منها على سبيل المثال (في علم الكلام المدكتور أحمد صبحي) ج ٢ - الطبعة الرابعة - =

وبممكننا أن نوجز داليلهم الأول ورد الغزالي عليه في ثلاث نقاط ،
نكتفي بعرض ومناقشة اثنتين منها فقط ، وهما اللتان تخصان بحثنا في هذا
الموضوع ، فنقول : إن الفلاسفة قد استندوا في دعواهم الأولى بقديم
العالم إلى مبدئين

١ — فكرة الترجيح : أنه إذا كان العالم حادثاً ، فلماذا وجد في وقت
دون وقت ؟ ولماذا إقتضت الإرادة الإلهية ترجيح ذلك الوقت . أنه إذا
كانت أحوال الله متشابهة ، فلماذا ألا يوجد عنه شيء على الإطلاق ، وهو
محال ، لأن العالم موجود بالفعل ، وأما أن يوجد على الدوام ، وهو المقصود
بالقول بقديم العالم (١) .

ومن ناحية أخرى ، فالقول بحدوث العالم يعنى . فيما يرى الفلاسفة -

= ص ١٥٠ - ١٥٢ . أيضاً : (الغزالي لتيسير شيخ الأرض) دار الشرق
الجديد — بيروت سنة ١٩٦٠ — ٩٩ - ١٠٥ ، وأيضاً : (تاريخ الفلسفة
العربية لتحليل الجروحنا الفخورية) ج ٢ - ص ٢٦٠ - ٢٦٩ الطبعة الثانية .
وأيضاً : (دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية للدكتور يحيى
هويدى) دار الثقافة - القاهرة سنة ١٩٧٩ - ص ١٧١ - ١٧٢ ، وأيضاً : تعليق
د. أبو ريده علي - كتاب الفلسفة في الإسلام لدى بور .. النسخة العربية -
ص ٢٥٧ - ٢٥٩ .. هامش ، وأيضاً : (تاريخ الفلاسفة العربية للدكتور
جميل صليبا) ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

١ - الغزالي : تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا .. دار المعارف ..
القاهرة سنة ١٩٨٠ - ص ٩٠ .

إفتقار الله — تعالى عن قولهم — إلى شيء لم يمكن له ، كالقدرة ، أو العرض ، أو الآله ، أو الطبع . ولما كان كل ذلك محالاً ، كان القول بحدوث العالم محالاً (١) .

٢ — إستبعاد حدوث حادث عن قديم ، لأن الحادث متناهي من ناحية الزمان ، والقديم سبحانه لا يتناهي . فكيف يتصل طرف المتناهي باللامتناهي ؟

وقد رد الغزالي على أعتراض الفلاسفة الأول بقوله ، ما الذى يمنع من الإعتقاد أن العالم قد حدث بارادة قديمة إقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى إستمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث إبتدأ (٢) .

فوجود العالم قبل أن يوجد — فيما يرى الغزالي — لم يكن مراداً لله ، ومن ثم لم يحدث ، ثم أصبح مراداً لإرادة الله القديمة فى الوقت الذى حدث فيه (٣) .

وإذا كان العالم سبقه عدم ، فإن ذلك — كما يرى الغزالي — لا يدل على عجز عن الأحداث ولا عن إستحالة الحدوث ، إذ يؤدى ذلك إلى أن يتقلب القديم من العجز إلى القدرة . والعالم من الاستحالة إلى الإمكان .

١ — المصدر السابق : ص ٩٢ - ٩٣ .

٢ — المصدر السابق : ص ٩٦ .

٣ — المصدر السابق : نفس الصفحة .

أيضا يذهب الغزالي إلى أنه لا يصح أن يقال لم يكن قبله - أى قبل حدوث العالم - غرض ولا فقد آله ثم وجدها . بل أن الاقرب إلى منطق العقول من ذلك كله - فيما يرى الغزالي - أن يقال ، لم يرد تعالى وجوده قبل ذلك ، فلما صار العالم ، يقال أن الله مرید لوجوده بعد أن لم يكن مریدا ^(١) . وعليه يرى الغزالي أن ترجيح الفعل ، إنما يرجع إلى إرادته تعالى فحسب ، دون أن يقتضى ذلك تجدد الحوادث في ذات الله ، إذ أنه في المحال حدوث تغير في القديم تعالى .

وهكذا ينتهى الغزالي إلى أن حدوث العالم بعد عدمه عن إرادته تعالى لا يؤدي إلى تجدها ، ومن ثم إلى حدوث تغير في ذاته ، كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة . فاذا أعترض الفلاسفة بقولهم : كيف يتم تغير المراد من العدم إلى الوجود ، دون تغير الارادة ؟ ^(٢) .

كانت أجابة الغزالي بأن ذلك ممكن حصوله في إرادة الله القديمة ، والتي تختلف عن إرادة الانسان الحادثة ، إذ الفلاسفة يقيسون هذا الغائب على الشاهد ^(٣) . فاذا اعترضوا بأنه لا يمكن إلا تصور هذا القياس ^(٤) . فإن للغزالي يجيب ملزما لهم بأن يعتبروا إرادة الله في هذا كعمله ، إذ أنهم يجعلون الله عالما بالكليات مع تكررها ، دون أن ينجم عن ذلك تكثر أو تعدد

١ - المصدر السابق : ص ٩٠ - ٩١ .

٢ - الغزالي تهافت الفلاسفة - ص ٩٧ - ٩٨ .

٣ - الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ٩٨ .

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

في ذاته ، فالعلم الإلهي لا يتعدد في مذاهبهم بتعدد المعلومات ومن ثم يوجب عليهم الغزالي أن يجزوا تعلق إرادة الله القديمة بلمراد المحدث ، وهو العالم ، ولا يقتضى ذلك تغير في إرادته تعالى ، ~~ص~~ كما أنهم أجازوا تعلق علمه تعالى القديم بالمعلومات المحدث ، دون أن يقتضى ذلك تكثر في العلم (١) .

والله تعالى كان قادراً — فيما يرى الغزالي — على خلق العالم قبل أن يوجد دون أن يقتضى ذلك تخصيصاً أو ترجيحاً ، فأرادته تعالى مطلقة تختار الوقت الذى تراه في حرية تامة ، من غير أن يكون لذلك سبب غير الإرادة نفسها ، فأرادته المطابقة تريد كما تشاء دون التقييد بسبب موجب ، والعالم قد وجد على الوصف الذى وجد بالإرادة القديمة (٢) .

ويذكر الغزالي في هذا المجال مثالا لبيان أن فكرة الترجيح تستند إلى تشبيه الفلاسفة فعل الله بفعل الإنسان ، وهذا المثال مؤداه أنه لو كان بين يدى عطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه ، بالإضافة إلى غرضية . فلا يمكن أن يأخذ أحدهما ، وإنما يختار ما هو أحسن وأخف وأقرب إلى يمينه ، أو سبب آخر خفى أو جلي (٣) .

وبوضح الغزالي فساد دعواهم ، بأن تصورهم الفعل الإلهي على هذا النحو يعد فاسداً ، إذ أن كل التخصصات أو المرجحات التى ذكروها من الحسن أو القرب ينتفى تصور مثله من جانب الله (٤) . وهو في ذلك يرى أنه

١ - المصدر السابق . ص ٩٩ - ١٠٣ .

٢ - المصدر السابق . ص ١٠٢ .

٣ - المصدر السابق . ص ١٠٣ .

٤ - المصدر السابق . نفس الصفحة .

من المحال أن نفترض إنتفاء الإرادة شاهداً كان أو غائبا ، إذ أننا لو فرضنا في المثال السابق إنتفاء جميع البواعث من جانب العنشان ، فهل يعنى هذا أنه لن يتناول أحد القدحين لمجرد الإرادة ؟ حتى في إرادة الإنسان يمكن أن يتم الاختيار في حال التساوى دون ترجيح . وهذا محال بين — فيما يرى الغزالي (١) .

وهكذا ينتهى الغزالي من رده علي حجة الفلاسفة الأولى ، بإثباته الإرادة شاهداً وغائبا ، وهي صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله . يقول الغزالي : « فاذن لابد لكل ناظر شاهداً أو غائبا في تحقيق الفعل الاختياري ، من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله » (٢) .

ويرد الغزالي علي حجة الفلاسفة الثانية ، إذا استبعدوا حدوث حادث ، وهو العالم ، عن قديم ، وهي إرادته تعالى ، بقوله ، أنه إذا كان العالم قديما ، كانت الحركة الدورية للكواكب قديمة ، فان كانت كذلك ، فكيف أصبحت مستندا لحوادث متجددة . وأشياء تحدث اليوم وغدا ؟ وأن كانت حادثة ، افتقرت إلى حادث آخر وتسلسل الأمر (٣) . وإذن فليس هناك ما يمنع من أن تتصل إرادة الله القديمة بمراد محدث (٤) .

١ - المصدر السابق : ص ١٠٤ .

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ - المصدر السابق : ص ١٠٩ ، وأيضا . الاقتصاد في الاعتقاد - طبعة الجندى - ص ١٣١ .

٤ - الغزالي : نهافت الفلاسفة - ص ١٠٧ .

وهكذا استطاع الغزالي تفنيد حجج الفلاسفة في قولهم بقدوم العالم ، بأدلة تعد من جانبها ضعيفة في بعض جوانبها ، إلا أنها عموما تتناسب وما إدعاه الفلاسفة في هذا الشأن .

ثالثاً : إثبات الغزالي عموم تعلق الإرادة الإلهية بخلاف للمعترلة

إذا كان الغزالي قد أثبت عموم تعلق قدرته تعالى بجميع المقدورات - كما أوضحنا ذلك في الفصل الثاني - فقد ذهب تبعاً لذلك إلى إثبات عموم تعلق إرادته سبحانه ، إذ لما كانت قدرته تعالى عامة شاملة لجميع المقدورات ، كانت إرادته هي الأخرى شاملة لكل ما يراد خيراً كان أم شراً^(١) .

وبرهان الغزالي على ذلك « أن كل حادث مخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور وتخصيصها به ، فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد . والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهي إذن لا محالة مرادة ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن »^(٢) ، فلا يجرى في ملكة تعالى شيء إلا بقضائه وقدره وبمقتضى حكمته ومشيعته^(٣) .

١ - الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد ، ص ٩٧ ، وأيضاً ، عقيدة أهل السنة ، ص ١٥٦ — ١٥٧ ، وأيضاً ، الرسالة القدسية ، ص ٨١ — ٨٤ ، وأيضاً ، الأربعين في أصول الدين ص ٩ — ١٦ .

٢ - الغزالي الإقتصاد في الاعتقاد ص ٩٧ .

٣ - المصدر السابق ، نفس الصفحة ، وأيضاً ١ ، الرسالة القدسية ، ص ٨٤ ، وأيضاً عقيدة أهل السنة ص ١٥٦ .

والغزالي هنا يعد متبنيا لمذهب أئمتيه من الأشاعرة وأهل السنة ^(١) ، وهم جميعا بذلك يخالفون المعتزلة في قولهم بأن المعاصي والشرور كلها تحدث بغير إرادة الله ، وينسبونها إلى أنفسهم ، وأن تلك المعاصي والشرور تحدث وهو تعالى كاره لها ^(٢) .

والغزالي يرد عليهم بأنه إذا كانت تلك الشرور والمعاصي ، وهي أكثر ما يجرى في العالم ، تحدث وهو تعالى كاره لها ، فإن معنى ذلك أن ما يكرهه أكثر مما يريد ، ما دام مربدا لحدوث الخير ، وكارها لحدوث الشر . ومن ثم فهو تعالى يزعم المعتزلة ، بعد أقرب إلى العجز والقصور ^(٣) - تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

ولكن إذا كانت الشرور والمعاصي مرادة لله ، مادامت إرادته عامة للتعليق بجميع الحوادث وكان تعالى كارهها لها وناهيها عنها ، فكيف إذا يأمر بما لا يريد ، وكيف يريد شيئا وينهى عنه في نفس الوقت ؟ وإذا كانت إرادته سبحانه عامة - كما أثبت ذلك الغزالي وأسلافه من الأشاعرة - فكيف يريد الشرور والمعاصي والظلم والقبح ، وهي من مراداته تعالى ، كما كان الخير والحسن والعدل مرادا له تعالى ، ومربدا للقبح سفيه ^(٤) - تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

١ - الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد ص ٩٧ .

٢ - المصدر السابق ، نفس الصفحة ، وأيضا الأربعين في أصول الدين ص ١١ .

٣ - الغزالي ، الإقتصاد في الاعتقاد ص ٩٧ .

٤ - الغزالي ، الرسالة القدسية - ص ٨٤ ، وأيضا الأربعين في أصول الدين - ص ١٣ .

وهذه التساؤلات السالفة وجهها المعتلة للغزالي ، كما وجهوها إلى من سبقه من الأشاعرة . ولكي يجيب الغزالي على هذه التساؤلات ، فإنه يستعرض أولا نظريته في الكسب . وهي تنس نظرية الأشعرى الكسبية ، حيث يرى الغزالي أن أفعال العباد جميعا مخلوقة لله خيرها وشرها ، ولكن أنفراد الله باختراع تلك الأفعال لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب .

والله سبحانه — فيما يرى الغزالي — خالق القدرة والمقدور جميعا ، وخلق الاختيار والاختار جميعا ، فأما القدرة فرصف للعبد وخلق للرب وليس بكسب له . وأما الفعل أو الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له . والواقع أن فعل العبد ، وأن كان كسبا له ، فإن ذلك — كما يراه الغزالي — لا يخرجها عن كونه مراداً لله . ويوضح الغزالي ذلك بأن علمه تعالى بكل شيء ، يجعل كل الأشياء منفعله له ، ولكن علمه وحكمته اقتضى أن يكون العالم على نظام وترتيب يترتب بعضه على بعض . وعلى ذلك يكون من الممتنع وجود أشياء في مأكده لا يريد لها ، أو أن يحدث ما لا يعلمه تعالى في مأكده . فكل ما يحدث في العالم من عمل إنسانى ، أو حيوانى ، أو جمادى ، يعد حادثا — فيما يرى الغزالي — عن الله وعن سابق علمه ، وعلمه لا يتغير ، « لا راد لقضائه ولا معقب لحكمته ، بفضل من يشاء ويهدى من يشاء » (١)

١ - الغزالي : عقيدة أهل السنة — ص ١٥٦ ، وأيضا : الأربعين في أصول الدين — ص ٩ ، وأيضا : المقصد الأسنى — تحقيق د. فضله شجاده — ص ٩٨ .

والغزالي في معرض توضيحه لنظريته في الكسب يفرق — متابعاً في ذلك اسلافه من الأشاعره — بين نوعين من الفعل ، أحدهما مقدور إختياري كالمشي والنطق ، والثاني ضروري كالرعدة . وهو يرى أن العبد لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وعددها . ومن ثم يدل ذلك على أنها هذه الحركات جميعاً مقدورة بقدرة الله — إذ يعلم سبحانه بتفاصيلها ، والعبد ليس كذلك — اختراعاً ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالإكتساب (١) .

ويوضح الغزالي أن الفارق بين النوعين السالفين من الأفعال ، هو أن الأفعال الإلضطرارية تصدر عن الإنسان دون سابق إرادته أو علم ، ودون قدرة على ردها . أما الأفعال الاختيارية فإنها تصدر عن العبد بعد سابق معرفة إختيار (٢) . ويرى الغزالي أن الفعلين — الاختياري أو الإلجباري — يقعان مقدوران لله . وبرهانه على ذلك ، أن الحركة الإختيارية تعد مائلة لحركة الرعدة ، من حيث أنها حركة حادثة ممكنة ، فسيتمحيل بذلك أن تتعلق قدرة الله تعالى بأحداها وتقتصر عن الأخرى ، وهي مثلها (٣) .

ويذهب الغزالي إلى أن الفعل الاختياري يعد مظناً للالتباس ، ومزلة لللاقدام ، وهو الذي زلت فيه أقدام الكثيرين من الفرق المخالفة له ، ولم

١ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٨٠ - ٨١ .

٢ - المصدر السابق : ص ٨٢ .

٣ - المصدر السابق : ص ٨٣ .

يوفق إلى الصواب فيه إلا أهل السنة ^(١) - يعنى بذلك أصحابه من الأشاعره .
فالقدرية أنكرت - فيما يرى الغزالى - قضاء الله ورأت الخير والشر من العباد ،
وقد أرادت بذلك تنزيه الله عن الظلم وفعل القبيح ، ولكنها بذلك قد نسبت
العجز لله وأن لم تدر - إذ أن سياق مذهبها يؤدى إلى أن يكون العبد أقدر
على الفعل من الرب . وأما الجبرية فقد رأت أن الخير والشر من الله ، ولم
نره من العباد فعلا . وهى بذلك قد أجازت - فيما يرى الغزالى - إرتكاب
المعاصى وقبائح الأفعال من للعباد ونسبوها إلى قضاء الله فكأنهم نسبوا الظلم
إلى الله وهم لا يدرون ^(٢) .

أما الموفقون للمذهب الصحيح ، فهم أهل السنة ومن تابعهم من
الأشاعرة .. كما يوضح ذلك الغزالى معبراً عن مذهبهم والذي إرتضاه لنفسه
مذهباً - إذ يرى أنهم قد توسطوا بين كلا المذهبين « فلم ينفوا عن أنفسهم
الاختيار بالكلية ، ولم ينفوا القضاء والقدر عن الله تعالى ، بل قلوا : أفعال
العباد من الله من وجه ، من العبد من وجه ، وللعبد إختيار فى إيجاد
أفعاله » ^(٣) . وهو يعنى بذلك أن أفعال العباد تقع بقضاء الله وقدره ،

١ - الغزالى : الأربعين فى أصول الدين .. ص ١١ .

٢ - المصدر السابق ص ١١ - ١٢ .

٣ - المصدر السابق : ص ١٢ . ويقول الأصفهاني فى (شرح الطوالع) ،
فى معرض شرحه مذهب أهل السنة فى هذا الصدد « الأفعال واقعة
بقدره الله وكسب العباد ، على معنى أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد
إذا صمم العزم على الطاعة ، يخلق الله فعل الطاعة فيه ، وإذا صمم العزم =

ولكن الغناه اختيار ، فالخلق والتقدير من الله ، والكسب من العباد . ومن ثم جاز مقدور بين قادرين ، نظرا لاختلاف وجه تعلق القدرتين ^(١) .

وإذا أعترضت المعترلة بأن تجوز مقدور بين قادرين بعد محالا ، فإن الغزالي يحيب بأنه بعد كذلك ، إذا كان تعلق القدرتين بالفعل على وجه واحد ، ولكنه لا بعد كذلك إذا اختلف وجه التعلق ^(٢) .

وهكذا جعل الغزالي لقدره العبد تأثيراً في الفعل اختياريا كان أم جبريا ، وقدرة الله تتعلق بالفعلين ، إلا أن قدرة العبد تتعلق بالأول إختياراً ، وبالثاني إضطراراً .

== على المعصية . يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجود لفعله ، وأن لم يكن موجدا . وهذا القدر كاف في الأمر والنهي . وتحقيقه ، أن الله يوجد القدرة والإرادة في العبد ويجعلها بحيث لها مدخل في الفعل ، لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتها مدخل في الفعل ، بل كونها بحيث لها مدخل بخلق الله تعالى أياها على هذا الوجه ، ثم يقع الفعل بها . فإن جميع المخلوقات بخلق الله تعالى ، بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة ، لا بأن تكون الوسائط والأسباب لذاتها إقتضت أن يكون لها مدخل في وجود المصيبات ، بل بأن خلقها الله تعالى في العبد وجعلها بحيث لها مدخل ، فيكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى العبد ، مخلوقة لله تعالى ، ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل .

١ - الغزالي . الاتصاف في الاعتقاد == ص ٨٣ - ٨٤ .

٢ - المعتزدر الساق . ص ٨٣ - ٨٤ .

ولكن إذا كان الفعل الاختياري يصدر عن الإنسان بعد سابق معرفة
وتعقل ... دون الفعل الاضطراري — وكان فعل الإرادة إذا نهضت لفعل
ها، يحكم العقل بخبريته ، يسمى اختياراً ، مما يدل على كون الإرادة تعد
مسخرة لحكم العقل ، كما كانت القدرة مسخرة للإرادة ، والحركة أو الفعل
مسخرة للقدرة . فانه يخرج من ذلك أن جميع الأفعال من جبريه أو
اختيارية ، تعد مقدرة في الإنسان بالضرورة من حيث لا يدري ، وهو فيما
يقول الغزالي ، يعد محلاً ومعجى لهذه الأمور ، لا خالفاً لها بحرية (١) . وإذا
فغنى كونه مجبوراً ، أن جميع ذلك يعد حاصلًا من غيره لا منه ، ومعنى
كونه مختاراً ، أنه محل لإرادته حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل
خيراً . وحدث هذا الحكم العقلي هو جبر أيضاً .

وإذن فالإنسان يعد .. ترتيباً على مذهب الغزالي السابق .. مجبوراً على
الاختيار . وهو - أي الغزالي - يرى أن الفارق بين فعل الجبر ، وفعل الإنسان ،
وفعل الله ، هو أن فعل الجبر جبر ، وفعل الله إختيار محض ، وفعل الإنسان
على مثله بين المثلتين . ومن ثم يعد فعل الإنسان جبراً على الاختيار (٢) .
وهذا الجبر على الاختيار - فيما يرى الغزالي - هو الذي أسماه الأشعري
(كسبا) ، وهو ليس مناقضاً للجبر ، ولا للاختيار ، وإنما هو جمع بينهما (٣) .

١ - الغزالي . أحياء علوم الدين - الجزء الرابع - ص ٢٤٠ .

٢ - المصدر السابق . ص ٢٣٩ وما بعدها . وأيضاً . الأربعين في أصول
الدين - ص ١٣ .

٣ - الغزالي . أحياء علوم الدين - ج ٤ - ص ٢٤١ .

وتعليقنا الخاص على مذهب الغزالي السابق في الكسب - وهو مماثل
تأما للكسب الأشعري - سبق أن أوردناه في معرض مناقشتنا لهذا
الموضوع في الفصل الثاني ، ولذلك فقد آثرنا عدم ذكره في هذا المقام
منعا للتكرار .

ونود أن نشير إلى أن الغزالي وأن اعتبر أن فعل العبد مكتسبا له ، إلا
أن ذلك لا يخرج به - فيما يرى - عن كونه مرادا لله () ، فعن الله يصدر الخير
والشر ، والنفع والضرر ، والاسلام والكفر ، والطاعة والعصيان ، والشرك
والإيمان . فلا راد لقضائه تعالى ، ولا معقب لحكمه ، فهو سبحانه يضل من
يشاء إضلاله ويهدي من يشاء هدايته (٢) .

والغزالي يفسر ذلك - معبرا عن عموم تعلق إرادته تعالى بأفعال العباد
جميعا - إذ يشرح أحد أسمائه تعالى الحسنى وهو (الضار النافع) ، فيرى
أن معناه « هو الذي يصدر عنه الخير والشر والنفع والضرر ، وكل ذلك
منسوب إلى الله تعالى ، أما بواسطة الملائكة والانس والجمادات ، أو بغير
واسطة . فلا تظن أن السم يقتل ويضر بنفسه ، وأن الطعام يشبع وينفع
بنفسه ، وأن الملك والانس والشیطان بقدر على خير أو شر أو تنفع أو
ضر بنفسه ، بل كل ذلك أسباب مسخرة لا يصدر عنها إلا ما سخرت له » (٢) .

١ - الغزالي . الرسالة القدسية - ص ٨٤ .

٢ - الغزالي . عقيدة أهل السنه - ص ٥٦ ، وأيضا . الأربعين -
ص ٩ - ١٦ ، وأيضا . الرسالة القدسية - ص ٨١ .

٣ - الغزالي المقصد الاسنى - ص ١٥٦ - ١٥٧ . والغزالي يشير =

نقول معلقين على مذهب الغزالي السالف متتقين في ذلك مع ما ذهب إليه الباحثين (١) ، أن الغزالي قد تمذهب - في أثباته عموم تعلق إرادة

= إلى نفس هذا المعنى ، حين شرحه لمعنى القضاء والقدرة ، إذ يرى أنه إذا كان معنى إحكمه هو ترتيب الأسباب وتوجيهها إلى المسببات ، فهو تعالى يعد بذلك حكما مطلقا . إذ أنه سبحانه قد سبب كل الأسباب جملتها وتفصيلها ، وهذا هو معنى كونه تعالى حكما مطلقا . ويتفرع من كونه تعالى حكما - فيما يرى الغزالي - معنى القضاء والقدر . فتدبره تعالى الأول ، هو معنى كونه حكما ، وهو كمال البصر . ووضعه سبحانه الأسباب الكلية الأصلية الثابتة المستقرة أبدا ، كالارض والسموات السبع والافلاك والكواكب ، حركاتها المتناسبة الدائمة ، هو معنى قضاؤه قضاءه وتوجيهه الأسباب السالفة بحركاتها المتناسبة المقدرة بقدر معلوم إلى المسببات الحادثة منها ، وهو معنى قدرة سبحانه . يقول الغزالي : « فالحكم هو التدبير الأول الكلي ، والأمر الأولي الذي كمال البصر . والقضاء هو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة . والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة ، بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص . ولذلك لا يخرج عن قضاؤه وقدرة شيئا » . (المقصد الأسنى - ص ٩٨ - ٩٩ - ١٠٢ - الحكم) . وأيضا : (الأربعين - ص ١٣ - ١٤ - ١٦) .

١ - عاطف العراقي . تجريد في المذاهب الفلسفية والكلامية - الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٩٧٩ - ص ١٨٦ ، وأيضا : تاريخ الفلسفة العربية تحليل الجروحن الفاخوري - ج ٢ - الطبعة الثانية - بيروت سنة ١٩٨٢ ، وأيضا : مذهب الذره عند المسامين لبنيس - ترجمة وتعليق د. أبو ريده - ص ٢٧ .

البارى - بعين مذهبه ومذهب جميع من سبقه من مفكرى الاشاعرة فى معرض معالجتهم لمبحث السببية، إذ رأوا أن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها تعد غير ضرورية، ولذلك فقد انكروا تلك العلاقة وأحلوا محلها ما يسمى باطراد العاده ثم رأيناهم يرددون مذهبهم فى السببية مره أخرى، إلا أنهم فى هذه المرة قد صوبوه فى قالب آخر هو ما يعرف عندهم بقضية حرية الاراده، أو ما يسمى بنظرية الكسب الاشعرى .

فالغزالي وأئمته يرون نسبة فعل العبد إلى الله، ومع ذلك يقولون بنظرية الكسب، والتي أعتبرها الغزالي جمع بين الجبر والاختيار . إلا أننا نرى أنها بالمعنى السالف ذكره تعد هى والجبر سواء .

وبعد أن عرض الغزالي نظريته فى الكسب، نراه يجيب على الاشكالات التى أثارها خصومه من المعتزلة، والتي تتعلق باثباته عموم تعلق إرادته تعالى : والتي تتصل بمسائل القضاء والقدر والعدل والجبر . وسوف نكتفى بمجر الإشارة إلى ردود الغزالي على خصومه فى هذا المجال، دون التعرض لمذهبه بالتفصيل . نظرا لخروج ذلك عن دائرة بحثنا .

فالغزالي يرى أن ما حدث من خلاف بين الفرق فى هذا الموضوع، راجع إلى عدم تحديد المفاهيمات، وأختلاف المصطلحات بعضها ببعض، لذلك نراه يحدد معانى الألفاظ الستة، والتي ترتبط بالمشكلات التى أثارها المعتزلة فى هذا المجال، وهى الواجب، والحسن، والقبيح، والعبث، والحكمة . والسنة وذلك قبل أن يدلى برأى فى الموضوع (١) .

الفعل الواجب سـ فيها يرى الغزالي — هو ما في تركه ضرر ظاهر عاجل في الدنيا أو آجل في الآخرة . ويرى كذلك أنه قد يراد بالواجب ما يؤدي عدم وقوعه إلى أمر شالٍ . كأن ينقلب العلم جهلاً ، وهو محال (١) . أما الفعل الحسن ، فقد يرتبط معناه بالفعل ، فما وافق غرضه كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً . أما العيب ، فهو ما لا فائدة تحته أصلاً . والسفه قد يطلق على فاعل العيب وفاعل القبيح ، فيسمى سفيهاً (٢) .

ويرى الغزالي أن الحسن والقبيح قد يستمدان معنيهما من غرض غير الفاعل ، وهو الموافقة والمخالفة ، وهما أمران إضافيان مختلفان في الأشخاص ، إذ ما كان حسناً في حق شخص ، قد يكون قبيحاً في حق آخر ، بل الفعل الواحد بالنسبة للشخص الواحد ، قد يكون حسناً من وجه آخر ، وذلك كمن يستفتيح الكذب ، ويستحسنه في مداره مسلم يرى هارب من ظلم الأعداء حتى لا ينكشف أمره (٣) .

أيضاً يفسر الغزالي معنى الحكمة ، بأن المراد بها الاحاطة بنظم الأمور على وجه الاتقان والانساق (٤) . ولما كان الغزالي عدواً للتقليد ، ونراه يبعث تلك الكراهية في معظم مؤلفاته حتى يخلص الحق من يرثي التقليد —

١ — المصدر السابق : ص ١٣٨ - ١٣٩ .

٢ — المصدر السابق : ص ١٣٩ .

٣ — المصدر السابق : ص ١٣٩ - ١٤٠ .

٤ — المصدر السابق : ص ١٤١ ، وأيضاً : الأربعين في أصول

لذلك فهو يرى أن التقليد عند المتكلمين بعد أسوأ أنواع التقليد، لأنه يؤدي إلى التعصب وسوء الفهم لكل رأى مخالف ، وتلك الآفة منشؤها عند الغزالي الاستحسان والاستقباح المستند إلى أوهام الالافه وأعتقاد العصمه، كما عذر الباطنية في أمامهم المعصوم (١) .

فالغزالي إذن يرى في مسألة التحسين والتقييح ، أن الحسن وأن كان الشرع قد أتى بالثناء على فاعله ، والتقييح ما أتى الشرع بذم فاعله ، إلا أن الفعل لا يخلو من غرض ومنفعه يلائم غرض الفاعل ، فيكون الحكم على الفعل راجعا إلى أمور الموافقة والمخالفة ، وهى إضافات نسبية تختلف باختلاف الافراد ، بل والامم . وإذا فالحاكم هو الله ، والعقل لا يحسن ولا يقبح : ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع (٢) . وهو بذلك يرد على المعتزلة في قولها بأن التحسين والتقييح ذاتى فى الأشياء ، وأن العقل هو الذى يحكم بحسن الفعل وقبحه (٣) .

والغزالي يرتب على تحديده المفهومات السابقة نتائج منها ، أن الله لا يجب عليه شئ ، فخلق الخلق وتكليفه ، ليس بواجب (٤) - خلافا للمعتزلة

١ - الغزالي . الاقتصاد فى الاعتقاد .. ص ١٤٣ - ١٤٤

٢ - المصدر السابق : ص ٩٨ - ١٤٤ .

٣ - المصدر السابق : ص ١٤٥ .

٤ - المصدر السابق : ص ١٤٨ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة -

ص ١٥٧ ، وأيضا : الاربعين فى أصول الدين - ص ١٨ ، وأيضا : الرسالة القدسية - ص ٨٤ .

القائلين بأنه يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق .

أيضاً فالبارى لا يجب عليه ثواب الطاعة ولا عتاب المعصية ، فليس الثواب أو العقاب مستحقاً للعبد ، إنما الثواب فضل . والعقاب عدل ، وهو بذلك يرد على المعتزلة ، إذ قلوا بأن القدرة على الثواب مع تركه يعد فيجاء ، ويرى أن القبح هو ما يخالف غرض المكلف ، وهو سبحانه يتعالى عن الاغراض (١) .

كذلك يذهب الغزالى إلى أن للبارى أن يكلف عبادة ما يطيقون وما لا يطيقون . لأن التكليف — فيما يرى الغزالى — خطاب وله متعلق وهو المكلف ، وشرطه أن يكون منهوماً فقط . فلا يجوز إقتضائه من الجهاد والمجنون ، لانتهاء شرط الفهم منها ، أما الإمكان وعدمه فليس شرطاً (٢) . والغزالى يبيح تكليف العاجز عن الفعل أصلاً — وكان الأشعرى قد منعه — وذلك فى رأى الغزالى راجع إلى أن البارى تعالى لا يتجوز فى حقه الأغراض ، فلا يستقبح التكليف بما لا يطاق لمجرد إستحسان عدم صدوره عن البارى لكونه لا فائدة فيه . فالقوائد فى حق العباد وحدهم . وإذا فالأقتضاء واحد ، لا يختلف باختلاف المخاطب من حيث كونه قادراً أو عاجزاً (٣) .

١ - الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١٥٥ ، وأيضاً . عقيدة أهل السنة .. ص ٥٧ ، وأيضاً . الأربعين فى أصول الدين .. ص ١٨ .

٢ - الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد .. ص ١٥٠ ، وأيضاً . الرسالة القدسية - ص ٨٤ .

٣ - الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد .. ص ١٥٠ - ١٥١ .

ولكن العاجز عن الفعل كيف يفهم المراد من الفعل ، وهو يحسن من نفسه عجزا ؟ وقد أجاب د. موسى (١) عن هذا السؤال بقوله ، أن الغزالي قد يكون أجازه غتلا وبانقوة ، وليس هناك - فيما يرى الغزالي - ما يدعو إلى أخراجه من القوة إلى الفعل ، لحكمه يعلمها البارى سبحانه وحده .

د يرى الغزالي أن للبارى أن يؤلم عباده بغير عوض ، لأنه لا يجب عليه شيء ، دون أن يؤدي ذلك إلى أن يكون ظالما لأن الظلم عند الغزالي وغيره من الأشاعره ، هو التصرف في ملك الغير ، والبارى حر في ملكه يتصرف فيه كيف شاء . والظلم مسلوب عنه لفقده شرطه ، وهو للتصرف في ملك الغير . أما المتصرف في ملكه ، فلا يلزمه أن يكون ظالما ، لأنه حر في تصرفه (٢) .

أيضا يذهب الغزالي إلى أنه لا يجب على الله سبحانه رعاية الأصلح لعبادة (٣) ، خلافا للمعتزلة والذين حججوا عليه تعالى في أفعاله وأوجبوا عليه

١ - جلال موسى . نشأة الأشعرية . وتطورها - دار للكتاب . للبتاني - بيروت سنة ١٩٨٢ - ص ٤٤٧ .

٢ - للغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٥٣ ، وأيضا . عقيدة أهل السنة - ص ١٥٦ ، وأيضا . الأربعين في أصول الدين - ص ١٧ .

٣ - الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٥٤ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة - ص ١٥٧ ، وأيضا . الأربعين - ص ١٨ ، وأيضا . الرسالة القدسية - ص ٨٤ .

فعل الأصحح^(١) . والغزالي يستدل على ذلك بقصة الاخوة الثلاثة ، مؤمن وكافر وصبي . فمؤمن من أهل الطاعات ، والكافر من أهل الهلكات ، والصبي من أهل الدرجات . فهو يرى أن فعل الأصحح لو كان واجبا على الباري رعايته ، لما أنزل الكافر هذه الدرجة ، ولكن نزول درجة الصبي أصحح له من الخلود في النار . فالباري - كما يرى الغزالي - له أن يفعل ما يشاء . ويحكم بما يريد ، وهو الأمر الناهي ، ليس فوقه أمر ، وإرادته حرة مطلقة^(٢) .

أما عن معرفة الله ، فيرى الغزالي - متابعا في ذلك جميع من سبقه من الأشاعرة ، تماما كما تابعه في نفس المذهب المتأخرون عليه - أنها واجبة على العباد شرعا ، أما قبل ورود الشرع ، فلا يجب على العباد شيء^(٣) . وذلك خلافا للمعتزلة القائلين بأن العقل يوجب معرفة الله ، وأن لم يأت

١ - الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٥٤ . وأيضاً . شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني - طبعة محمد علي صبيح - القاهرة سنة ١٩٣٩ . ص ٣٨٣ ، وأنظر أيضاً . ردود المعتزلة على هذا الاحتجاج كما أوردها - القاضي عبد الجبار في (المغنى) ج ١٢ - ص ٢٤٠ . ٢٢٩ . ج ١ - ص ٥٤ .

٢ - الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٥٤ .

٣ - المصدر السابق . ص ١٥٨ ، وأيضاً . عقيد أهل السنة - ص ١٥٧ . وأيضاً . الأربعة في أصول الدين - ص ١٨ . وأيضاً . الرسالة القدسية - ص ٨٤ ، وأيضاً . الاحكام في أصول الاحكام الآمدي ج ١ - ص ١١٠ .

شرع^(١) . فالجواب في نظر الغزالي هو عبارة عن رجحان الفعل على تركه ،
الموجب هو الله تعالى ، لأنه هو المرجح ، والرسول هو المخبر عن ترجيح
ربه ، المعجزة دليل صدقه^(٢) .

وإذا فالغزالي يجعل العقل تابعاً للشرع لأن العقل لا يفهم الترجيح
بنفسه ، بل بجماعه من الرسول . ومهمة العقل هي النظر في صحته دعوى
الرسول وصدق المعجزة التي يؤيدها دعواه . ولذلك ينتهي الغزالي إلى
أنه لا مسئولية ورود الشرع^(٣) . وهو يستدل على ذلك بأدلة سمعية
من الكتاب الكريم مثل قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا) (٤) .

ويجدر بنا في هذا المجال أن نحاول أماطة اللثام عن حقيقة موقف
الغزالي من العقل وتبعيته للشرع ، والتي أختلف فيها الكثير من الباحثين
والمتكرين فالغزالي كثيراً ما بناصر العقل في أغلب مؤلفاته ، ويجعله في

= ص ١١٣ ، وأيضاً . تسهيل الوصول إلى علم الأصول لمحمد عبد الرحمن
المحلاوي - القاهرة سنة ١٣٤١ - ص ٤٤ ، وأيضاً المواقف في علم الكلام
للإيجي - ص ٣٢٧ - ٣٢٨ .

١ - الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٥٨ .

٢ - المصدر السابق . ص ١٦١ .

٣ - الغزالي . المستصفى في أصول الفقه - القاهرة سنة ١٣٢٢ -

ص ٥٥ - ٥٦ .

٤ - سورة الاسراء آية ١٥ .

المرتبة الأولى ، ويجعل الشرع له تابعا (١) . ثم نراه في هذا المجال - حين ذهابه إلى أن التحسين والتقبيح ليسا عقليين بل يقاسان بمقياس الشرع - يجعل العقلا للشرع خادما وتابعا .

إلا أننا نرى - متفقين في ذلك مع ما ذهب إليه د. موسى في ذلك (٢) - أن مراد الغزالي من قوله بتبعية العقل للشرع ، هو في مسائل ما قبل البعث ، فالشرع أولا يقرر الحقائق ، ثم يؤكد العقل صحتها . أما في مجال الاعتقادات ، فالعقل عند الغزالي هو الحاكم والضابط فيها يأتي به النقل . وبذلك لا يكون هناك شئمة تعارض بين أقوال الغزالي في هذا وذاك .

رابعا : إثبات الغزالي كون الباري مريدا بإرادة :

إذا كان الغزالي قد أثبت قدم إرادة الباري وعموم تعلقها بجميع الحادثات فقد أثبت أيضا كونه تعالى مريدا بإرادة غائمة بذاته (٣) . خلافا للفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه تعالى مريد بإرادة ، وإرادته عين ذاته (٤) . وأيضاً خلافا للكعبي والنظام من المعتزلة ، والذين نفوا الإرادة عنه تعالى ،

١ - الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٧ - ٨ .

٢ - جلال موسى . نشأة الأشعرية وتطورها - دار الكتاب اللبناني - بيروت سنة ١٩٨٢ - ص ٤٤٨ .

٣ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٤ . ، وأيضا . الرسالة القدسية - ص ٨٣ ، وأيضا . عقيدة أهل السنة - ص ١٥٦ ، وأيضا . الأربعة في أصول الدين - ص ٩

٤ - الغزالي . مقاصد الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - ص ٢٣٥ .

وذهبوا إلى أنه غير موصوف كونه مريدا على الحقيقة ، وأنه إذا وصف بذلك شرعا في أفعاله ، فالمراد بكونه مريدا لها أنه خالقها ومنشئوها . وإذا وصف بكونه مريد لبعض أعمال العباد ، فالمراد بوصفه أنه أمر بها ، وإذا وصف بأنه مريد أزلا ، فالمراد بذلك أنه عالم قادر فقط (١) .

أيضا ذهب المعتزلة إلى استحالة قيام الإرادة بذاته تعالى ، ولذلك فهو سبحانه مريد بإرادة قائمة لا في محل . ودليلهم على ذلك ، حدوث تلك الإرادة ، إذ أدهم قرلهم مشيئة المعدم إلى القول بقدوم العالم ، ومن ثم القول بحدوث إرادته سبحانه ، وذلك تنزيها له عن حدوث التعديل في ذاته ، إذ لو كانت تلك الإرادة قديمة فانه لا يمكن تعلّقها بالمرادات من الأشياء ، وهي حادثة ، إذ ينتج عن ذلك أن تكون المرادات حادثة كهي ، فلما كانت المرادات حادثة ، كانت الإرادة حادثة كذلك (٢) . فإذا قامت تلك الإرادة الحادثة بذاته تعالى ، كان سبحانه مجلا للحوادث ، ولما كان سبحانه منزها

١ - الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٩١ . وأيضا . لباب العقول الديكلاقي - تحقيق د. فوفية حسين - ص ٩ ، وأيضا . المراقف للإنبيى - ص ٢٩١ ، وأيضا . مقالات الإسلاميين للأشعري - ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ، وأيضا أصول الدين للابغدادى - ص ١٣٠ . وأيضا . نهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني - ص ٢٥ . وأيضا . محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي - ص ١٦٨ ، وأيضا : معالم أصول الدين للرازي - ص ٥٨ - ٥٩ .

٢ - الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٨ .

منزها عن حلول الحوادث بذاته ، لم تقم تلك الإرادة بذاته . كما أنها تقوم بمحل آخر ، إذ يؤدي ذلك إلى أن يكون سبحانه غير مرید بهـ . وإذا نهى موجودة لا في محل (١) .

ويرد الغزالي عليهم بأنه لا معنى للقول بأنه تعالى مرید ، إلا أنه ذو إرادة وأن تلك الإرادة قائمة بذاته (٢) . يقول الغزالي : « لا معنى بأنه تعالى على صفة كذا إلا أنه تعالى على تلك الصفة : ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته » (٣) . ويقول أيضا : « فتسمية الذات مريدة بآرادة لم تقم به ، كتسميته متحركاً بحرك كالم تقم الإرادة به ، سواء كانت موجودة أو معدومة ، نقيض القائل أنه مرید لفظ خطأ لا معنى له » (٤) .

أيضا يرد الغزالي على المعتزلة حين إثباتهم إرادة حادثة لا في محل ، بقوله أن ذلك بعد محالا ، إذ لو سلمنا بحدوث الإرادة وقيامها لا في محل ، وكان أول المخلوقات محتاجاً إلى الإرادة . وكان محلها مخلوقا ، فكيف يمكننا إذا التسليم بوجود المحل قبل وجود الإرادة . إذ لا يوجد محل للإرادة قبل

(١) المصدر السابق : ص ٩٥ - ١٢١ - ٢٢ ، وأيضا : الموقف في علم الكلام للإيجي - ص ٢٩٢ ، وأيضا لباب العقول للمكلاقي - ص ٢١١ .

(٢) الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٢ ، وأيضا عقيدة أهل السنة - ص ١٥٦ ، وأيضا الأربعين في أصول الدين - ص ٩ .

(٣) الغزالي . الإقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٢ .

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا الرسالة القدسية -

وجودها إلا ذات الله تعالى ، وهو سبحانه باتفاقهم ليس محلاً للحوادث ^(١) .

أيضاً ينفي الغزالي أن يكون تعالى مريداً لنفسه ، إذ لو كان كذلك لكان مريداً لجملة المرددات ، وهو محال ، إذ القدرة - فيما يرى - تباين الإرادة ، في كون المتضادات يمكن إرادتها - في حالة الإرادة - على البدل لا على الجمع ، أما القدة فيجوز تعلقها بالضدين - على مذهبه ومذهب غيره من الأشاعرة ^(٢) .

أيضاً ينفي الغزالي دعوى المعتزلة بحدوث الإرادة ، إذ لو كانت إرادته سبحانه حادثة ، لصار محلاً للحوادث . ولو حدثت في غير ذاته - على زعم الغزالي - لم يكن هو سبحانه مريداً لها . ولو كانت حادثة لافترقت في حدوثها إلى إرادته أخرى ، ولافتقرت الأخرى في حدوثها إلى إرادة أخرى ، مما يلزم عنه التسلسل ، إذ أنه تعالى لو جاز أن يحدث إرادة بغير إرادة ، لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة ، وقد ثبت بالدلائل العقلية والسمعية — فيما يرى الغزالي — حدوث العالم عن إرادته تعالى ، ومن ثم تبطل دعوى المعتزلة بحدوث تلك الإرادة ^(٣) .

(١) الغزالي الإقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٠ .

(٣) الغزالي . الرسالة القدسية .. ص ٨٣ .

خامسا . إثباته عموم تعاق العلم الإلهي

كما أثبت الغزالي صفة الإرادة للباري سبحانه ، وأنها تعم جميع المرادات . فقد أثبت أيضا صفة العلم الإلهي ، وعموم تعلق علمه تعالى بجميع المعلومات إذ يذهب إلى أنه تعالى عالم ، ودليله على ذلك هو نفس دليل الأشاعرة التقليدي ، وهو أن أفعاله تعالى قد دلت على علمه ^(١) ، فإن من رأى خطوطاً منظومه تصدر على الإتساق من كائنات ، ثم استراب في كونه عالما بصنعه الكتابية ، كان سفيها في استرايته ^(٢) .

وإذا كان تعالى موصوفاً بالعلم ، كان علمه متعلقاً بجميع المعلومات ومن تخوم الأرضين إلى أعلى السموات ، ولا يعزب عن علمه ثقالت ذرة في

(١) الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ٩٠ . وأيضاً الرسالة القدسية ص ٨١ ، وأيضاً الملع للأشعري - طبعة بيروت - ص ١٠ ، وأيضاً الإبانة للأشعري .. تحقيق د. فوقية حسين - ص ١٤٩ ، وأيضاً رسالة الحرة للباقلاني .. ص ٣٣ ، وأيضاً الإرشاد للجويني - ص ٧٩ ، وأيضاً لمع الأدلة ص ٨٧ ، وأيضاً الشامل .. طبعة إسكندرية .. ص ٦٢١ - ٦٢٢ ، وأيضاً معالم أصول الدين للرازي .. ص ٥ ، وأيضاً لباب العقول للمكلاقي — ص ٢٠٦ ، وأيضاً المحصل للرازي .. ص ١٦٥ ، وأيضاً شرح الطوسي على المحصل للرازي - ص ١٦٦ .

(٢) الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٩٠ .

الأرض ولا في السماء » (١) الموجود منها والمعدوم على السواء (٢) . ا
دلالة الفعل الحكيمى على علم فاعله لا تتحقق إلا بكمال العلم وكالات العلم
عموم نطقه بجميع الموجودات . (٣)

وإذا ثبت كونه تعالى عالما بغيره ، كما دلت عليه أفعاله ، فإنه يخرج
ذلك — فيما يرى الغزالي — ضرورة كونه عالما بذاته وصفاته ، إذ لما
علمه تعالى محيطا بجميع الموجودات ، وهذه تنقسم إلى قديم وحادث ، و
القديم ذاته وصفاته سبحانه ، وكان علمه تعالى محيط بالحادث على دقائقه
فانه بالضرورة يعلم كونه عالما بذاته وصفاته (٤) ، لأن من علم غيره ، ا
بذاته وصفاته أعلم » (٥) .

والغزالي يستدل على عموم تعلق علمه تعالى بجميع مخلوقاته ، بأ
سمعية (٦) هي نفس الأدلة التي سبق لغيره من الأشاعرة — متقدمين ومتأخر

(١) المصدر السابق نفس الصفحة ، وأيضا عقيدة أهل السنة .. ص ٥
.. ١٥٦ ، وأيضا الرسالة القدسية .. ص ٨١ ، وأيضا الأربعين في أصول
ص ٨ - ٩ .

(٢) الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ٩٠ .

(٣) الغزالي . كيمياء السعادة .. ضمن مجموعة رسائل .. طبعة محي الد
صبرى .. مطبعة كردستان العلمية - القاهرة سنة ١٣٢٨ - ص ٥٢٢ .

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٥) « « « «

(٦) الغزالي . الرسالة القدسية .. ص ٨١

— إستخدامها في هذا المجال ، كقوله تعالى ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١) ، وقوله تعالى ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٢) .

وإذا كان علمه سبحانه متعلقاً بجميع الموجودات على النحو السابق ، فإنه بذلك يكون متعلقاً بما لا يتناهى من الماعومات . لأن الموجودات تنقسم — في رأي الغزالي — إلى ما هو موجود بالفعل في الحال أو الآن — وهي متناهية العدد ، وإلى ما هو ممكن وجوده في المستقبل — وهي غير متناهية العدد . وهذه الأخيرة يتعلق علمه تعالى بها من وجوه الابداد أو عدمه . ويخرج من حصيلته ذلك تعلق علمه تعالى بما لا نهاية له من المعلومات (٣) ، إذ « لو أردنا أن نكثر على شيء واحد وجوهاً من النسب والتقدير ، لخرج من النهاية ، والله تعالى عالم بجميعها » (٤) . وهو بذلك يبين العلم الإنساني الذي له حدود معينة (٥) ، وكذلك فإن العلم الإلهي غير مستفاد من الأشياء ، أما علمنا فهو تابع للأشياء وحاصل بها ، أيضاً فالعلم الإلهي سابق على الأشياء وسبب لها ، وليس علمنا كذلك (٦) .

(١) سورة الملك آية ١٤

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٠

(٣) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٩٠ : وأيضاً المقصد الأسنى

ص ١٢٩ - ٩٢ - ١٣٧

(٤) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٩٠

(٥) المصدر السابق ص ٩١

(٦) الغزالي المقصد الأسنى - ص ٩٢ - ٩٣

سادسا : رد الغزالي على الفلاسفة (١)

ولكن اذا كان علم البارئ سبحانه متعلق بما لانهاية له من المعلومات على النحو السابق ، فكيف يمكن إذا الاحاطة بتلك المعلومات ، دون أن يوجب ذلك حصول الكثرة في ذاته تعالى ، خاصة وأن الموجودات تعد متغيره بالزمان ، فضلا عن تغيرها بالمادة ، والمكان ، وأشخاص الناس والحيوانات .

يجيب الغزالي على ذلك بقوله ، أن الله يحيط بكل شيء بعلم واحد دائم ، في الأزل والابد ، ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته (١) . وهو - الغزالي - بذلك يحاول دفع الاشكالات التي أثارها خصومة من الفلاسفة (٢) ، سواء

١ - الغزالي : المقصد الأسنى - ص ٩٢ - ٩٣

٢ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٩١ - ١٢٩ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - ٢١٣ - ٢١٥ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة ص ١٥٦ ، وأيضا : الرسالة القدسية ص ٨١ ، وأيضا : الأربعين في أصول الدين ص ٨ - ٩

٣ - يجدر بنا أن نشير في هذا الصدد . الى أن الغزالي لم يقصر ردوده في هذا المجال على الفلاسفة وحدهم ، ولكنه وجه نقده أيضا الى بقية المخالفين له في هذا الشأن ، وهم بالتجديد الجهمية من المعتزلة . الا أنه قد قصر ردوده في (التهافت) على الفلاسفة دون المعتزلة ، أما في (الاقتصاد في الاعتقاد) ، فقد أفاض في الرد على الجهمية ، اذ ذهب الى أنه تعالى عالم بعلم قائم لا في محل ، وهو مع ذلك متجدد بتجدد الحوادث ، متعدد =

من قال منهم بعلمه لذاته فقط ، احترازاً عن لزوم الكثرة ، أو من قال منهم بأنه يعلم الأشياء علماً كإيا فحسب ، وهو ما يعبر عنه مذهب ابن سينا .

الكائنات (غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي - ص ٧٦) وأيضاً : (الملل والنحل للشهرستاني ج ١ - ص ٨٧) ، وأيضاً : مقالات الإسلاميين للأشعرى ج ٢ - ص ٤٩٤) . وحجة الجهم واتباعه في ذلك ، أنه تعالى إذا كان عالماً في الأزل بأن العالم سيكون في وقت معين ، ثم جاء هذا الوقت أو الزمان ، فإن علم الله سبحانه بوجود العالم في الأزل . وهو العلم بأنه سيكون ، يكون في حالة وجوده جهلاً لا علماً - تعالى عن ذلك . أيضاً فإنه سبحانه إذا كان عالماً في الأزل بأنه - أى العالم - سيكون ، ثم كان بعد ذلك ، فقد ظهر حدوث علمه تعالى بأن العالم كان قد وجد . والجهم يطرد القول بذلك في كل حادث .

والغزالي يرد عليه بقوله ، أن الاختلاف بين الأحوال وهو شيء واحد في انقسامه الى الذي كان ويكون وهو كائن ، واختلاف الذوات المختلفة سواء ، والعلم لا يتعدد بتعدد الذرات باتفاق ، فكيف اذا يتعدد بتعدد أحوال ذات واحده . وإذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة ، فإنه بذلك لا يستحيل وجود علم واحد يحيط بأحوال ذات واحده ، بالإضافة الى الماضي والمستقبل . والغزالي يرى أنه مادام جهم ينفي النهاية عن معلومات الباري ، ثم لا يثبت بعد ذلك علوماً لانهاية لها ، فإنه يلزمه من ذلك ، التسليم بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة . فإذا سلم بذلك وهو ملزم بالتسليم به بناء على مذهبه ، فإن من الأول به أن يسلم بأن

فالغزالي يرى أن الطريق الأول من الفلاسفة ، وهم القائلون بأنه تعالى يعلم ذاته فقط ، يؤدي مذهبهم إلى القول بأن معلومات الله تعالى أفضل منه ، إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه بمبدأه ، يعرف غيره ، والأول لا يعرف إلا نفسه . وبذلك فإنه يعد ناقصا بالإضافة إلى آحاد الناس فضلا عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخرى

== يكن للباري علم واحظ يحيط بأحوال ذات واحدة ، بالإضافة إلى اناضى والمستقبل . والغزالي يستدل على تجويز تعلق علمه تعالى بأحوال معلوم واحد ، مع وحدة علمه سبحانه وتنزهه عن التغير بدليل مؤداه ، أنه لو حدث له تعالى علم بكل حادث ، لم يخله ذلك العلم : إما أن يكون معلوما له تعالى ، أو غير معلوم . فإن لم يكن معلوما ، فهو محال ، إذ أنه حادث وإذا جاز حادث لا يعلمه الباري ، كان من الاولى أن لا يعلم الحوادث المباعدة لذاته ، وهو يعجزها على مذهب جهم : ومن ثم كان ذلك شالاً .

وأما أن يكون هذا العلم معلوما للباري ، وفي هذه الحالة ، فإنه إما أن يفتقر إلى علم آخر ، وكذلك العلم يفتقر إلى علوم أخو لانهائية لها ، وهو محال إذ لم يستطع جهم وأتباعه إثبات ذلك .

وأما أن يعلم الباري الحادث ، والعلم بالحادث نفس العلم - تمشيا مع مذهب جهم في نفي الصفات - فتكون بذلك ذات العلم - فيما يرى الغزالي - واحدة ولها معلومان . أحدهما : ذات ، والآخر ذات الحادث . ومن ثم يلزم من ذلك لا شألة ، تجويز علم واحد يتعلق بمعلوماتين مختلفين وإذا جاز وجود علم واحد يتعلق بمعلوماتين مختلفين ، فإنه من الاولى - فيما يرى

سواها — تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وإنما لا شك فيه أن العلم يعد — فيما يرى الغزالي — شرفاً وعدمه يعد نقصاناً (١) .

ويقول الغزالي موجهها نقده بضعة رئيسية إلى ابن سينا — إذا نراه يعقد فصلاً في كتاب الإلهيات من (الشفاء) جاعلاً عنوانه : في نسبة المعقولات إليه ، وفي إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجد في ذاته كثرة ، وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير انتهائى ، وفي تفصيل حاش اللذة العقلية (٢) قلنا أن الغزالي يرد عليه قائلاً : « فأين قولهم أنه عاشق ومعشوق لأن له البهاء الأكل والجمال الاثتم ؟ وأى جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا خبر له بما يجرى في العالم . ولا بما يلزم ذاته ويصدر عنه ؟ وليعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهى آخر فظارهم إلى أن رب الأرباب وسبب الأسباب لا علم له أصلاً بما يجرى في العالم . وأى فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه ؟ وأى كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره ؟ » (٣)

الغزالي — أن نجوز وجود علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد ، مع اتحاد العلم الإلهى وتنزهه عن التغيير . الاقتصاد في الاعتقاد — ص ١٢٩ — ١٣٠ .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة — تحقيق د. سائمان دنيا — الطبعة السادسة — دار المعارف — القاهرة سنة ١٩٨٠ .

(٢) ابن سينا . الشفاء — القسم الإلهى — المقالة للتلخيص — الفصل السابع — ج ٢ — ص ٣٥٨ — ٣٥٩ .

(٣) الغزالي تهافت الفلاسفة — ص ١٨٢

أيضاً يرى الغزالي أن هؤلاء الفلاسفة ، وإن كانوا قد تعمروا علمه تعالى عين ذاته دون غيره تحرزا عن حصول الكثرة في ذاته^(١) ، فهم على الرغم من ذلك لم يتخلصوا من الكثرة^(٢) . لأنهم إذا ما سئلوا عما إذا كان علمه تعالى عين ذاته أو غير ذاته ؟ فأن جوابهم عن ذلك في الحالين يؤدي إلى حصول الكثرة في ذاته ، إذ لو قالوا بأنه غير ذاته ، فقد حصلت الكثرة ، وإن قالوا أنه عين ذاته ، فما العارق بينهم وبين القائل بأن علم الإنسان بذاته عين ذاته ؟ وهذه - فيما يرى الغزالي - تعد حماقة ، إذ لا يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة^(٣) .

وإذا كان هذا هو رد الغزالي على الفريق الأول من الفلاسفة ، فانه يمكن القول بأنه قد أذخ في الرد على الفريق الثاني منهم - وهم القائلون بأنه تعالى يعلم السكيات لا الجزئيات - والذي يمثلُه أصدق تمثيل مذهب ابن سينا^(٤) .

والغزالي يستعرض مذهبهم أولا ، فيحكي عن ابن سينا أنه ذهب إلى

(١) أبي البركات البغدادي : الاعتبار في الحكمة - ج ٣ - الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٨ - ٦٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٨٠ .

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٤) المصدر السابق : ص ٢٠٦ ، وأيضاً . الاعتبار في الحكمة لابن البركات البغدادي .. ج ٣ - ص ٦٩ .

أن الله يعلم الأشياء . يعلم كل شيء لا يدخل تحت الزمان ، حتى لا يختلف علمه بالنسبة للماضي والحاضر والمستقبل ، فهو سبحانه يعلم الجزئيات بعلم كل شيء . وحجة ابن سينا في ذلك ، أن العلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وإذا تغير العلم فقد تغير العالم . ولما كانت الجزئيات متغيرة ، كان العلم بها متغيراً ، والتغير على الله محال (١) .

ويتخذ الغزالي مثال الكسوف لتوضيح رأى الفلاسفة ، فالشمس تكسف بعد أن لم تكن ثم تنجلي . فهذه أحوال ثلاثة : حال الكسوف ، كان الكسوف موجوداً ثم أصبح معدوماً ، فهو لم يكن ، ثم هو كائن ، ثم لا يكون . أحوال ثلاثة مختلفة تعاقبت على المحل - وهو الشمس ، ولكن علم الله لا يختلف حالة في هذه الأحوال الثلاثة (٢) . فهو سبحانه - فيما يرى ابن سينا - يعلم الكسوف بجميع صفاته وعوارضه ، وهو علم يتصف به الله في الأزل والأبد لا يختلف ولا يتغير فعلمه تعالى بالكسوف قبل وقوعه وحال وقوعه وبعده ، على وتيرة واحدة لا يختلف ومن ثم لا يوجب ذلك اختلافاً أو تغيراً في ذات الله (٣) . فهو سبحانه يعلم جميع الحوادث المتغيرة بعلم كل شيء ، وذلك بأن أسبابها وأسباب تلك الأسباب (٤) .

(١) المصدر السابق . ص ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ ، وأيضاً : مقاصد الفلاسفة - ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ٢٠٦ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢٠٧ .

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة .

ويستمر الغزالي في استعراضه لمذهب الفلاسفة من الفريق الثاني ، فيرى أن ما يقولونه عن الزمان ، فانهم يطردونه في الماده والمكان وأشخاص الناس الحيوانات ، فهم يقولون لا يعلم عراض زيد وعمرو وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه ، كأن يكون مكوناً من أعضاء ، وأنه مكون من جسم وقس ، أما شخص زيد وما يتميز به عن عمرو ، فإن ذلك مرجعة الحس لا إلى العقل ، والمعرفة الحسية تستحيل في حقه تعالى (١) .

والغزالي يرى أن رأيهم هذا يترتب عليه نتائج خطيرة ، إذ يلزم عنه إبطال الشرائع بالكلية ، لأن الله تعالى إذا كان لا يعلم ما يفترق به زيد عن عمرو ، لكان زيد حين يطيع الله أو يعصيه ، لم يكن الله به عالماً ولا بما يتجدد من أحواله . لأن زيد هو شخص جزئي وأحواله حادثة متغيرة ، ومن ثم يكون سبحانه لا يعلم عن أفراد الناس شيئاً (٢) . بل ويلزم على قولهم هذا أيضاً ، أنه تعالى لا يعرف كل نبي على حده ، لأن هذه المعرفة مرجعها الحس ، وأنه يعلم فقط أن هناك أنبياء على وجه كلي (٣) .

وفي رد الغزالي على هذا الفريق من الفلاسفة ، نراه لا ينكر عليهم أن يكون علم الله واحداً لا يتغير في الأزل عنه في الحال أو المستقبل ، إذ أن نفي التغير عن علمه سبحانه متفق عليه (٤) . ولكنه يرى أن التغير إنما يكون

(١) المصدر السابق : ص ٢٠٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٠٨ - ٢١١ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢١١ - ٢١٢ .

(٤) المصدر السابق : ص ٢١٣ .

إذا كان تعالى قد علم شيئاً لم يكن من قبله يعلمه . فأما التغير في الأحداث
العارضة فلا يقتضى - فيما يرى الغزالي - تغيراً في علم الله (١) .

ودلائل الغزالي على نفي التغير في علم الباري ، أنه إذا كان شخص ما على
يمينك ، ثم انتقل وأصبح عن يمينك ، فإنه بانتقاله لم يحدث تغير في ذاته ،
حتى يقال أن المعلوم وهو الشخص قد تغير تغيراً يقتضى تغير العلم ثم العالم
به ، وإنما هذه - فيما يرى الغزالي - تعد أضافات وعوارض مدخلة (٢) ،
وحتى إذا فرضنا أن هناك تغيراً قد حدث في الشخص المنتقل ، فإن التغير
في هذه الحالة يكون في الشخص المنتقل ، دون الشخص المنتقل عن يمينه أو
يساره (٣) . والغزالي يستدل على ذلك بمثال آخر . وهو أنك إذا علمت
مثلاً أن شخصاً ما سيحضر غداً ، فلا تغير يحدث في ذاتك بالنسبة لعلمك في
الحاضر وبعد حضوره (٤) .

وعلى ذلك فإن علمه تعالى السابق بوقوع الأشياء ، لا يلزم عنه تغير
في ذاته إذا تغير أحوال الأشياء . فالمعلومات الجزئية المتغيرة - فيما يرى
الغزالي - يمكن أن تنطوي تحت علم واحد ثابت (٥) .

(١) المصدر السابق : ص ٢١٣ - ٢١٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢١٣ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢١٢ .

(٤) المصدر السابق : ص ٢١٤ ، وأيضاً : الإقتصاد في الاعتقاد -

ص ١٢٩

٥ الغزالي تهافت الفلاسفة - ص ٢١٥ .

يقول الغزالي : « البارئ تعالى في الازل علم بوجود العالم في وقت وجوده ، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الازل ، العلم بأن العالم يكون من بعد وعند الوجود ، العلم بأنه كائن ، وبعد العلم ، بأنه كان . وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة ، وهي لم تتغير . وإنما المتغير أحوال العالم » (١) ومن الواجب - في رأى الغزالي - أن يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث على النحو السابق (٢) .

ويرى الغزالي أن السبب في ذهاب الفلاسفة إلى مذهبهم السابق ، هو قياسهم الغائب على الشاهد ، فهم قد قاسوا علم الله على علم الإنسان ، إذ أنه إذا كان علم الإنسان بما سيقع في المستقبل ظنيا تخمينيا ، لا يرقى إلى مقام معلوماته عن الماضي من حيث ثبوتها وبقينها ، فانهم قد افترضوا تبعا لذلك التغير في علم الله بالنسبة لاحوال الزمان .

وإذا كان الغزالي قد وجه نقده بشكل منفصل إلى الفريق الاول من الفلاسفة ، كما توجه بنقده أيضا إلى الفريق الثانى منهم ، فانه يرى أن الفريق الثانى لا يخرج رأيه في بعض تفصيلاته عن رأى الفريق الاول (٣) . فالغزالي يذهب إلى أن الفلاسفة الذين يتصورون علم الله على نحو كلى ، إذا قالوا إن

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد — ص ١٢٩ .

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة ، أيضاً . عقيدة أهل السنة — ص ١٥٥ ، وأيضاً . الرسالة القدسية — ص ٨٣ .

(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة — ص ٢١٤ .

الإضافة إلى المعلوم المعين تعد داخله في حقيقته ، وأنه منها اختلاف الاضافة ،
 يختلف الشيء الذي تعد تلك الإضافة ذاتية له ، وأنه منها حصل الاختلاف
 والتعاقب في المعلوم ، فقد حصل التغير في العلم . وبالتالي في العالم إذا كان
 هؤلاء الفلاسفة يذهبون إلى ذلك ، فإن مذهبهم هذا هو عين ما يترتب عليه
 مذهب الفريق الأول ، وهم القائلون بأنه تعالى لا يعلم إلا نفسه وأن علمه
 بذاته هو عين ذاته (١) . إذ ينتهي مذهب كلا من الفريقين إلى نتيجة
 واحدة ، وهي تجويز صدور الحوادث عن قديم (٢) .

أيضا يشير الغزالي - في معرض نقده للفلاسفة القائلين بأنه تعالى يعلم
 الكلّيات فحسب - إلى أنهم قد تناقضوا في هذا المجال ، إذ يدعون أن الله
 لا يعلم الجزئيات نظرا لتغيرها ، فإذا كانوا قد ذهبوا إلى ذلك ، فكيف
 إذا يعلم الكلّيات وأجناسها وأنواعها ، مع أن هذه - فيما يرى الغزالي -
 متباعدة متعارضة من حيوانات مختلفة وأنواع النبات والجماد . هل الاختلاف
 بينهما يوجب الاختلاف في علمه ؟ علما بأن الاختلاف والتباعد بين الأجناس
 والأنواع يعد أشد من الاختلاف الذي يقع للشيء الواحد في أحوال
 الزمان المختلفة ؟ (٣) .

وإذا كان مسترل هؤلاء الفلاسفة في قولهم بعدم علم الله بالجزئيات هو

١ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٢ - المصدر السابق : ص ٢١٦

٣ - المصدر السابق : ص ٢١٤ - ٢١٥ ، وأيضا : الاقتصاد في

الاعتقاد - ص ١٣

إستحالة صدور حادث عن قديم^(١) ، لأن القديم لا يتناهى فى الزمان والحادث متناهى ، فكيف يتصل علم الله القديم بمعلومات حادثه ؟ لقد سبق أن أبطلنا هذا القول بصدد قدم العالم . فضلا عن أنكم تدعون أن دورة الملك قديمة وعنها كان الزمان ، فالزمان قديم . فكيف أدت دورة الملك القديمة إلى طلوع الشمس فى هذا اليوم ، وهذا حادث (١) .

فهؤلاء الفلاسفة إذا يعترفون بصدور حادث عن قديم وإتصال متناه بلا متناه . ومن ثم يلزمهم - فيما يرى الغزالي - الاعتراف بإمكان اتصال علم الله القديم بالمعلوم الحادث ، ويعلم الله بالجزئيات ، دون أن يقتضى ذلك أى تغير فى علمه أو فى ذاته (٢) .

وهكذا إستطاع الغزالي أن يكشف عن أخطاء كلا من فريقى الفلاسفة ، موضحا نهافتهم فيما ذهبوا إليه فى هذا الشأن ، منتهيا إلى القول ، بأنه من الواجب تكفير الفلاسفة ، سواء من قال منهم بأن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ، أو من قال بأنه تعالى لا يعلم إلا الكليات دون أن يحيط بالأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص ، إذ أن ذلك يعد - فيما يرى الغزالي - تكذيبا قاطعا للرسول (٣) .

١ - الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ٢١٥

٢ - المصدر السابق : ص ٢١٦

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ - المصدر السابق : ص ٣٠٨ .. ٣٠٩ ، وأيضا : المنتقذ من الضلال ..

تحقيق د عبد الحليم محمود .. ص ١٠٨ ، وأيضا : فيصل التفرقة بين =

وقد ذهب الغزالي في مقابل نقده للنلاسفة ، وأيضا للمعتزلة ، إلى أن علمه تعالى يعد قديما متعلقا بجميع الموجودات مع وحدته « فلم يزل عالما بذاته وصفاته ، وما يحدثه من مخلوقاته ، ومهما حدثت المخلوقات ، لم يحدث له علم بها ، بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي » (١) .

أيضا يذهب الغزالي إلى أنه تعالى عالم بعلم قديم زائد على ذاته ، كما كان حيا بحياة قديمة ، وقادراً بقدره قديمة ، ومريداً بإرادة قديمة ، ومتكلماً بكلام قديم : وسميعاً بسمع قديم ، وبصيراً ببصر قديم (٢) . وهذا العلم — فيما يرى الغزالي — قائم بذاته في جملة صفاته الثبوتية السبع السالفة ، إذ يرى أنه لا معنى للقول بأنه تعالى عالم أو مريد أو قادر إلا وصفه بهذه الصفات ، لأنه لا فرق بين انصافه سبحانه بتلك الصفات وبين قيامها بذاته (٣) .

يقول الغزالي : « قول القائل : عالم بلا علم ، كقوله غنى بلا مال ، وعلم بلا عالم ، وعالم بلا معلوم ، فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل

= الاسلام والزندقة - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - بدن تاريخ -
ص ١٩٢

١ - الغزالي : الرسالة القدسية .. ص ٨٣ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة ..
ص ١٥٥

٢ - الغزالي : الرسالة القدسية .. ص ٨٣ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة -
ص ١٥٥

٣ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٢ ، وأيضا : الرسالة
القدسية .. ص ٨٣

والمقتول والقاتل ، وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتل ، ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل ، كذلك لا يتصور عالم بلا علم ، ولا علم بلا معلوم ولا معلوم بلا عالم . بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعضها عن البعض ، فمن جوز انفكاك العالم عن العلم ، فليجوز انفكاك العلم عن المعلوم ، وانفكاك العلم عن العالم ، إذ لا فرق بين هذه الأرصاف ، (١) .

سابعاً : الأصول الأشعرية لاثبات الغزالي علم الباري وإرادته

ومدى متابعتة للمذهب الأشعرى

إذا كنا قد استعرضنا فيما سبق مذهب الغزالي في إثبات الإرادة الإلهية والعلم الإلهي وعموم تعلقها بجميع الموجودات ، فإننا نستطرد قائلين بأن مذهب الغزالي في هذا المجال يعد وليداً للتأثر بالآثار الأشعرية . ونحن إذ نطلق لفظ (الآثار الأشعرية) فإننا نعني به تأثير مفكرى الأشعرية عموماً ، بداية من أئمتهم أبو الحسن الأشعرى ، ومروراً بالمباقلاني والبغدادى والأسفرايينى - وهؤلاء نعتبر عنهم بالجانب غير المباشر الذى استفاد منه الغزالي مذهبه في هذا الشأن - وإنهاء بالجوينى ، وهو المصدر المباشر والحكم الأساسى الذى تلقى الغزالي عنه مذهبه بصورة تكاد تكون تامة .

وإذا يمكننا القول بأن الغزالي قد استفاد مذهبه في هذا الموضوع من جميع أساتذته من الأشاعرة ، ومذهبيهم جميعاً في هذا الموضوع يشابه مذهب

أمامهم الأشعرى تشابها تاما ، إلا أننا سوف نقسمهم إلى قسمين ، الأول ونطلق عليه جانب التأثير غير المباشر في مذهب الغزالي ، مستعرضين فيه مذهب الأشعرى بصورة أساسية ، مروراً بمذهب كل من الباقلاني والبغدادى والاسفرايينى ، أما القسم الثانى فهو الجانب المباشر للتأثير الأشعرى في مذهب الغزالي ، مستعرضين فيه مذهب الجوينى في المسائل التى تناول الغزالي بحثها في هذا الموضوع .

فاذا تناولنا إثبات متقدمى الأشاعرة للارادة الإلهية ، وجدنا الأشعرى يذهب إلى أنه تعالى موصوف بالارادة ، وأن إرادته تعم جميع مخلوقاته ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . والأشعرى يتوسع في بحثه بصفة الارادة الإلهية ، نظراً لما ترتب عنها من أمور إيمانية عديدة ، تعد بالغة التأثير في تحديد موقف الأشعرى بوجه عام ^(١) . إذ ترتبط تلك الصفة بموضوعات كانت تعد ذات أهمية بالغة في زمان الأشعرى ، كموضوع حرية الارادة ، والذي كان مثارا للجدال بين مختلف الفرق ، وأيضا موضوع الخير والشر في العالم ، وإثبات قدم العالم وحدوثه ، وإثبات الصانع ، وغير ذلك من الموضوعات التى شغل بها الفكر الإسلامى ردحا طويلا من الزمن ، والتى شاعت أيام الأشعرى .

فاذا كان الأشعرى قد أثبت للبارى الارادة ، فإن طريقته في الإثبات

١ - عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين - ج ١ - ص ٥٤٠ ،
وأيضا : في علم الكلام للدكتور أحمد صبحى - ج ٢ - الطبعة الرابعة -
ص ٤٩ .

هى نفس طريقة الغزالى - والى هذا فيها حذر من سبقه من الأشاعرة - فهو يذهب إلى أنه تعالى موصوف بالارادة ، اذ دلت الدلائل على كون الموجودات على شكل ووضع مخصوص ، كما أن بعضها متقدم على البعض وبعضها متأخر على البعض ، وهذا من شأن الارادة ، اذ يحصل بها التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل (١) . وهذه الارادة - فيما يرى الأشعرى - قائمة بذاته سبحانه ، كما أنها قديمة بقدم الذات .

وهو سبحانه ان لم يكن مريدا ، كان موصوفا بما يضاد الارادة ، ووصفه بضدها يوجب ألا يريد شيئا على وجه من الوجوه ، لأن ضد الارادة فى هذه الحالة سيكون صفة قديمة قدم البارئ نفسه . ولكن الشاهد يدل على أنه تعالى أراد أشياء ، وإذا يبطل انكار وصفه تعالى بالارادة ، ويثبت أنه مرید ، وأنه لم يزل مریدا (٢) .

فاذا كانت تلك الارادة قديمة ، فدليل الأشعرى على ذلك ، أنه لو كان مریدا بارادة حادثة ، لافتقرت تلك الارادة فى حدوثها إلى إرادة أخرى ،

(١) الشهرستانى : الملل والنحل .. ج ١ - ص ٩٤ ، وأيضا : المواقف للإيجى .. ص ٢٩ ، وأيضا : التبصير فى الدين للاسفرايينى .. ص ١٤٥ - ١٤٦ ، وأيضا : التمهيد للباقلانى .. طبعه القاهرة .. دار الفكر العربى .. ص ٤٧ ، وأيضا : الشامل للجوينى .. طبعة اسكندرية .. ص ٢٧٣

(٢) الأشعرى : اللمع .. طبعة بيروت - ص ١٨ ، وأيضا : التبصير فى الدين للاسفرايينى .. ص ١٤٥

فما لزم عنه التسلسل (١) . أيضا فلو كان مريدا بارادة حادثة . فكان معنى ذلك أنه لم يكن مريداً ثم أراد ، وهـ — إذا يعد نقصا يتعالى عنه سبحانه (٢) .

أيضا فقد قام الدليل .. فيما يرى الأشعري .. على أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهى ، فهو بذلك يعد آمرا ناهيا . وإذا كان كذلك ، فلا يخلو : إما أن يكون آمرا بامر قديم : أو بامر محدث . وإن كان آمرا بامر محدث ، فلا يخلو : إما أن يحدث في ذاته ، أو في محل ، أو في لا محل . ويستحيل أن يحدث هذا الأمر في ذاته ، إذ يؤدي إلى أن يكون سبحانه محلا للحوادث ، وهو محال . كذلك يستحيل أن يحدثه في محل إذ يوجب أن يكون المحل به موصوفا . أيضا يستحيل أن يحدثه تعالى لا في محل ، إذ أن ذلك يعد غير معقول . وإذا فارادته تعالى قديمة قائمة بذاته (٣) .

وإذا ثبتت الارادة له سبحانه ، فهو مريد باراده (٤) ، إذ « لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا للمريد إلا

(١) الأشعري : الابانة عن أصول الديانة .. تحقيق د. فوقية حسين .. ص ١٦٢ ، وأيضا : المواقف للإيجي - ص ٢٩١ ، وأيضا : التبصير في الدين للاسفراييني .. ص ١٤٨

(٢) الأشعري : الابانة عن أصول الديانة .. ص ١٦٢

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٥

(٤) المصدر السابق : ص ٩٤ ، وأيضا : أصول الدين للبغدادي —

أنه ذو إرادة « (١) وذلك لأن وجه الدلالة لا يختلف - فيما يرى الأشعري -
شاهدا وغائبا (٢) . ومن ثم فإن « من أثبت مريدا بغير إرادة ، فليثبت أن
قائلا لا قول له » (٣) .

وإذا ثبتت الإرادة للبارى على النحو السابق ، فهي متعلقة بجميع—
المرادات . فالأشعري هنا يطلق القول بالمشيئة الإلهية ، فهو تعالى مريد لكل
شئ . يجوز أن يراد (٤) . إذا لما كانت الإرادة من صفات الذات ، فيجب
« أن تكون عامة في كل ما يراد على الحقيقة . كما إذا كان العلم من صفات
الذات ، فوجب عمومها بكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته » (٥)

وإذا كان سبحانه هو الخالق على الحقيقة ، لا يشاركه في الخلق غيره ،
كان خالقا لجميع أفعال عباده ، إذ أن أخص وصف له تعالى هو القدرة على
الاختراع (٦) . ونرتبها على مذهب الأشعري في إطلاق المشيئة الإلهية ،
نراه يذهب إلى أنه لا يجوز أن يخلق الله تعالى ما لا يريد ، إذ لو كان

(١) الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٤

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٣) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة - ص ١٤٥

(٤) المصدر السابق : ص ١٦١ ، وأيضا . اللمع - ص ٢٤ ، وأيضا .
أصول الدين للبغدادى - ص ١٠٢ ، وأيضا . الفرق بين الفرق للبغدادى -
ص ٢٠٢

(٥) الأشعري . اللمع - ص ٢٤ ، وأيضا . الإبانة - ص ١٦١

(٦) الشهرستاني . الملل والنحل - ج ١ - ص ١٠٠

ذلك كذلك ، لوجب منه أما إثبات سهو وغفلة ، أو إثبات ضعف ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريد ، وكلا الأمرين مستحيل في حقه تعالى (١) ، إذ يصف سبحانه نفسه بقوله ﴿ فعال لما يريد ﴾ (٢) ولما ثبت ذلك ، كان كل ما في العالم من خير أو شر : من إيمان أو كفر ، بعد فعلا من أفعاله ومواظقا لمشيئته وإرادته (٣) .

والأشعري يرتب على ما سبق ، استحالة أن يقع من غير الله ما لا يريد ، تعالى أو يكره كونه ، إذ أن وقوعه من غير الله وهو غير مراد له يعد - فيما يرى الأشعري ، من سمات الضعف والقهر ، وهو سبحانه يتعالى عن ذلك (٤) . فضلا عن المعاصي تعد أكثر من الطاعات ، ولما كان تعالى آمرا بالطاعات ، ناهيا عن المعاصي ، كان معناه أن ما لا يريد كونه أكثر مما يريد ، ويأمر به تعالى عن ذلك (٥) .

(١) الأشعري اللمع - ص ٢٤ : رسالة الحرة للباقلاني - تعليق الكوثري - ص ٢٤ - ٣٨ - ٣٩ - ١٤٣ ، وأيضا : التمهيد للباقلاني - ص ٢٨١ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادي - ص ٢٠٢

(٢) سورة هود : آية ١٠٧ ، سورة البروج : آية ١٦

(٣) الأشعري : اللمع - ص ٢٥ ، وأيضا : الابانة - ص ١٦١ ، وأيضا : التبصير في الدين للأسفراييني - ص ١٤٨ - ١٤٩ ، وأيضا : رسالة الحرة للباقلاني - ص ١٢٨ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادي - ص ٢٠٤

(٤) الأشعري اللمع - ص ٢٥ ، وأيضا : المواقف في علم الكلام للإيجي -

ص ٣٢٠ - ٣٢١

(٥) المصدر السابق : ص ٢٥ - ٢٩ ، وأيضا : رسالة إستحسان الخوض

في علم الكلام - طبعة بيروت - ص ٩٣

وإذا ثبتت للبارى إرادة واحدة قديمة أزلية ، متعلقة بجميع المراتد من أفعاله وأفعال عباده ، فإن أفعال العباد تعد بذلك مخلوقة له سبحانه ، وليست بمكتسبة لهم . فإله قد أراد جميع الأفعال ، خيرها وشرها ، ونفعها وضرها ، وكما أراد سبحانه وعلم ، أراد من العباد ما علم ، وأم القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ ، فذلك حكمه وقضائه الذى لا يتغير ولا يتبدل . ولكن هذا لا ينفي - كما يقول الأشعرى - قدرة العبد على فعله « إذ الإنسان يجد نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعدة ، وبين حركات الإرادة والاختيار » (١) .

وهذه التفرقة بين الفعل الاختياري وبين الفعل الاجباري تعد راجعة - فيما يرى الأشعرى - إلى أن الحركات الاختيارية تعد حاصلة بحيث تكون متوقفة على إختيار القادر (٢) . ومن هنا قال . « أن المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت هذه القدرة الحادثة » (٣) . ثم هو يرى بعد ذلك ، أنه لا تأثير لتلك القدرة الحادثة في الاحداث ، وذلك لأن جهة الحدوث تعد قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض . إذ لو أثرت القدرة الحادثة في الحدوث ، لأثرت - كما يقول الأشعرى - في قضية كل محدث ، حتى تصلح لاحداث الجواهر والأجسام ، مما يؤدي - فيما يرى الأشعرى - إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة

(١) الشهرستاني . الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٦ - ٩٧

(٢) المصدر السابق . ص ٩٧

٣ - المصدر السابق . نفس الصفحة

الحادثة (١) .

ويوضح الشهرستاني كيفية صدور الفعل عن الإنسان في رأى الأشعرى - وهو ما عرف عنده وعند جميع من تابعه من الأشاعرة بـ ﴿ نظرية الكسب ﴾ ، والتي تابعه في القول بها الغزالي (٢) متابعة تامة نقلا عن أستاذه الجوينى .

يقول الشهرستاني نقلا عن الأشعرى . « ان الله قد أحرى سنته بأن يخاق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها ، الفعل الحاصل إذا أَراده العبد وتجرد له ، فيسمى هذا الفعل كسبا (٣) ، فيكون خلقا من الله تعالى .

(١) المصدر السابق . نفس الصفحة ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى - ص ٢٠٤ ، وأيضا . أصول الدين للبغدادى - ص ١٣٤

(٢) الغزالي : عقيدة أهل السنة .. ص ١٥٦ ، وأيضا : الأربعين في أصول الدين .. ص ٩ ، وأيضا : المقصد الأسنى - تحقيق د. فضلة شحاده - ص ٩٨ .

(٣) نقول أن نظرية الكسب عند الأشعرى لم تجعل للعبد اختيارا فيما يبدىه أو يذره ، إذ تجعل قدرة العبد لا تأثير لها ، وهو بذلك ينحو منحى جبريا ، وقد كان أبو حنيفة مبدع هذه النظرية - من وجهة نظرنا - أدق وأعمق من الأشعرى في إستخدامه لها ، فقدرة العبد عند أبى حنيفة هى قدرة على الضدين ، وهو بقدرة العبد بالفعل . أما عند الأشعرى فقدرة العبد تقتزن بالفعل ولكنها ليست فدررة على الضدين ، ومن هنا يتضح أن تلك القدرة عند الاشعرى ليس لها تأثير البتة في وقوع الفعل منه . ويتفق =

إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد : حصولا تحت قدرته ، (١) .

== مع ما نهينا إليه قول كل من ابن عذبة والشيخ زادة ، حيث يذهب ابن عذبة موضحا ذلك في ﴿ الروضة البهية - بمطبعة حيدر اباد - ص ١٦ ﴾ إذ يقول : « الكسب عند الاشاعرة هو تعلق القدرة بالمقدور في محالها من غير تأثير » . أما الشيخ زادة فيذهب نفس المذهب معبرا عن ذلك بقوله : « مذهب الشيخ الاشعري أن فعل العبد لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له » ﴿ نظم الفرائد وجمع الفوائد - طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ - ص ٥٣ ﴾ .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ ص ٩٧ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادي - ص ٢٠٤ ، وأيضا : رسالة الحره للباقلاني - ص ١١٧ - ١٢٨ - ١٢٩ ، وأيضا التمهيد للباقلاني - طبعة بيروت ص ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ .

وينجدر بنا أن نشير في هذا المقام ، إلى أن الباقلاني قد أفاد من نظرية الاحوال في تطوير نظرية الكسب ، بعد أن أخذ عليها تجاهل أبي الحسن لتأثير القدره الإنسانية الحادثة . فالباقلاني يذهب إلى أنه إذا لم يكن لهذه القدره تأثير في الإيجاد أو خلق الافعال ، فإن لها تأثيراً في وجود الفعل على هيئة مخصوصة . أى في صفات الحوادث وأحوالها . فاذا كانت الحركة مخلوقه لله ، فإن تخصيصها وكونها على هيئة مخصوصة ، هو من تأثير القدره الحادثة للانسان . ووفقا لنظرية الاحوال ، فإن مفهوم الحركة مطلقا ، غير مفهوم القيام والقعود ، إذ هما حالتان متميزتان ، فإن كل قيام يعد حركة ، وليس كل حركة قياما : ويستطيع الانسان - فيما يرى الباقلاني - أن =

.

= يفرق بين قولنا : آوجد . وهذا فعل القدرة الإلهية القديمة ، وبين قولنا : صلي وصام وقام . وكما لا يجوز أن يضاف إلى البارئ تعالى جهة ما يضاف إلى العبد ، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى البارئ تعالى .

وهكذا أثبت الباقلاني تأثيراً للقدرة الحادثة ، وهذه الحالة الخاصة من التخصيص والتعيين للفعل هي التي تقابل بالثواب والعقاب ، لأن الفعل من حيث هو بإيجاد القدرة الإلهية لا يتعلق بثواب أو عقاب (الملل والنحل - ج ١ - ص ١٥٧ - ١٥٨) .

وعلى الرغم من أن الباقلاني قد جعل للقدرة الحادثة تأثيراً في العمل الانساني ، إلا أنه قد إحتفظ .. كما يقول د. صبحي - بالملاحم الرئيسية لنظرية الكسب كما وضعها الاشعري (في عام الكلام - ج ٢ - ص ٨٣) ، إذا الاستطاعة حال الفعل ، فلا يقدر الانسان على الفعل قبل الكسب ، وذلك لأن قدره الانسانية عرض لا يبق زمانين ، وإلا لأمكن إستغناء الانسان بفعله عن ربه أن يعينه عليه ، وإنما تكون الاستطاعة مع الفعل للفعل (التمهيد - طبعة بيروت - ص ٢٨٧) .

والباقلاني - في ضوء متابته لمذهب شيخه من جهة ، وتعديله لهذا المذهب من جهه أخرى - يعرف الكسب بأنه « تصرف في الفعل بقدره تقارنه في محله ، فتجمله بخلاف صفة الضروره . وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار ، وبين حركة الارتعاش ، . (التمهيد - طبعة بيروت - ص ٣٠٧ - ٣٠٨) .

وإذا فالبارى عند الأشعرى خالق كل شىء بما فى ذلك أفعال الإنسان ،
وبعبارة أخرى . أفعال الانسان لله خلقا وابداعا ، وللانسان كسبا واختيارا
بقدرته الخادثة ^(١)

ونحن نذهب متفقين فى ذلك مع الرأى القائل ، بأن الأشعرى قد استند
فى نظريته فى الكسب الى القضية الأساسية التى تنبأها أهل السنه وهى قولهم
بأن ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . إذ نرى الأشعرى قد تقيّد بتلك
القضية فى موقفه من مشكلة الجبر والاختيار ، فنظر اليها من زواية مشيئة
الله ، لامن زواية التكليف والجزاء ، ومن ثم فانه ضحى بمسئولية الانسان
فى سبيل انقاذ المشيئة الالهيه ^(٢)

١ - المقرئزى : الخطط المقرئزيه ج : ٤ .. القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٨٧ ،
وأيضاً : علم الكلام وبعض مشكلاته للدكتور أبو الوفا التفتازانى - دار
الثقافة - القاهرة سنة ١٩٧٩ - ص ١٥٢ . وقد ناقش أبى حزم الأشعرى
فى قوله بالكسب مهاجماً له فيما ذهب اليه ، حيث قال : خبرنا عن هذا
الكسب . هل هو مخلوق للعبد ، أو هو مخلوق لله ؟ فان كان مخلوقاً للعبد ،
فقد أثبت للعبد خلقاً ، وهو ما تنكره . وأن كان لله فانك لم تفعل شيئاً
زائداً على ما قلناه (الفصل - ج ٣ - ص ٣٧) . وهو يعنى بذلك قول
الجبرية ، اذ يذهب فى مقابل قول الأشعرى الى أن الله تعالى خلق كل
ما فى العالم ، وأن كل من دونه لا يخلق شيئاً (الفصل - ج ٣ -
ص ٣٣) .

٢ - أحمد صبحى : فى الكلام - ج ٢ - الطبعة الرابعة - ص ٢٠٨

فالشعري كان يخشى القول بأن الانسان حر في أفعاله ، مما ينتج عنه القول بوجود الهين ، الله والانسان (١) . كذلك كان لا يريد القول بأن الانسان مجبور في أفعاله ، فينتهي به الامر الى اغفال ما يحسه الانسان من قدره على الفعل

يقول د. تفتازاني مدافعا عن مذهب الأشعري في الكسب : « فلم يكن أمامه الا التوسط بين طرفي الجبر والاختيار ، وحل المشكلة على أساس من الشعور بعدم اغفال ما يحسه الانسان من اراده وقدره على الأعمال الاختيارية من جهة ، عدم اغفال الايمان بأن الله خالق كل شئ ، من جهة أخرى (٢) .

١ - يجدر بنا في هذا المقام أن نشير الى التفسير الذي قدمه الشهرستاني لرأى الأشعري في الكسب ، والذي يمكن بواسطته حل التعارض الذي نتج عن القول بالكسب . اذ يرى الشهرستاني أن الكسب الأشعري لا يعد مخلوقا بين خالقين ، بل مقدورا بين قادرين من جهتين مختلفتين ، فالله يريد الفعل خلقا والعبد يريد كسبا . فلهذا الارادتين منفكتان ، ولذلك جاز اجتماعهما على مراد واحد في وقت واحد . (نهاية الاقدام في علم الكلام - طبعة أكسفورد - ص ٧٨) . ويتفق د. غرابه مع ما ارتآه الشهرستاني ، ويرى أن هذا التفسير يعد مساعدا على حل مشكلة وجود الشر بجانب الخير في العالم (الأشعري - مكتبة الخانجي - القاهرة سنة ١٩٥٧ - ص ١١٦) .

٢ - أبو الوفا التفتازاني ، علم الكلام وبعض مشكلاته - ص ١٥٢

نقول اذا كنا قد تناولنا فيما سبق نظرية الأشعرى في الكسب باستفاضة . فقد كان مرادنا من ذلك توضيح هذه النظرية من جميع جوانبها ، لاعتبارنا اياها المصدر الأساسى الذى استقى من الأشاعره الذين تلو الأشعرى مذهبهم في الكسب ، سواء من كان منهم من المتقدمين ، كالباقلانى والبغدادى والاسفرايينى ، أو من كان من المتأخرين ، كالجوينى والغزالى ، والذى يعد مذهبهم في الكسب صورته مطابقه تماما لمذهب أمامه الأول الأشعرى . ومما لا يخفى على المتفحص لهذه النظرية ، أنها كانت رد فعل لما قاله الاشعرى — وتلاميذه من بعده — من اطلاقه المشيئة الالهيه ، وما تبعها من القول الجزء الذى لا يتجزأ ، وما ترتب على ذلك من موقفه وموقف تلاميذه من موضوع السببيه .

وترتبا على اطلاق الاشعرى المشيئة الالهيه ، نراه يذهب — فيما يتعلق بأفعاله تعالى — تماما كما ذهب جميع من تلوه من الاشاعره ، متقدمين ومتأخرين — الى أن « الواجبات كلها سميعة ، والعقل لا يوجب شيئا ، ولا يقتضى تحسينا ولا تقييحا ، فعرفة الله تعالى بالفعل تحصل بالسمع تجب . قل تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (١) . كذلك شكر المنعم ، واثابة المطيع ، وعقاب العاصي ، يجب بالسمع دون العقل ، ولا يجب على الله شيء ما بالفعل ، ولا الاصلاح ولا اللطف » (٢) .

١ - سورة الاسراء : آيه ١٥

٢ - الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٠١ - ١٠٢ ، وأيضاً :

رسالة الحره للباقلانى — ص ٤٣ - ٤٤ ، وأيضاً : التبصير في الدين =

والحقيقة أن مذهب الاشعرى ومن تابعة في هذا الشأن ، انما يرجح من وجهة نظرنا ونظر من ذهبوا الى ذلك من الباحثين والمفكرين ^(١) - الى أنهم لم يجعلوا للعقل تلك المنزلة التي وحدث عند المعتزلة - وهو ما يتضح بصورة جلية لدى الغزالي علي وجه الخصوص - فالاشعرى يرى أن العقل هو آله للادراك فقط ، وأن الوحي هو مصدر كل معرفة ، كما لا يوجب العقل عنده وعند تلامذته شيئا من المعارف ، ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا ، ولا يوجب علي الله شيئا ما من رعاية مصالح العباد والالطف ^(٢) .

ويرى د. تفتازاني أن مذهب الاشعرى وأصحابه في أهلهم لقيمة العقل ودوره الاساسي في فهم الشرع ، يتشابه الى حد كبير مع ما ذهب اليه ديكارت ^(٣) ، اذ يقول : « فكما ذهب الاشعرى الى القول بأن الله خالق كل شيء ، وأنه لا حسن ولا قبح ولا خير ولا شر الى ما اقتضته اراده الله ، كذلك قدر ديكارت أن كل شيء يعتمد في وجوده علي الله ، وبستحيل أن يتصور غير ذلك وليس الامر بما هو موجود فقط ، وانما ليس من نظام ولا قانون ولا دافع من دواعي الخير أو الحق الا وهو خاضع

= للاسفراييني - ص ١٥٣ - ١٥٤ ، وأيضا الفرق بين الفرق
للبيهقي - ٢٠٦ .

١ - أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته .. ص ١٦١

٢ - الشهرستاني . الملل والنحل .. ج ١ .. ص ١٠١ - ١٠٢

(3) Descartes : aux sixièmes objection, VIII, Oeuvres,
P, 463.

الله « (١) . وهو ينقل إلينا قول ديكارت : « وإذن فلا ينبغي أن تظن أن الحقائق الأزلية تتوقف على العقل الإنسانى أو على وجود الاشياء . وإنما على الارادة الإلهية فقط » (٢) .

بقى أن نشير إلى نقطة هامة في بحثنا لهذا الجانب من التراث الاشعرى - وهو الجانب غير المباشر الذى استناد منه الغزالى مذهب في هذا الموضوع . نقول أن الاشعرى إذا كان قد أثبت عموم نفاق إرادته تعالى بجميع الموجودات ، وما يتعلق بهذا الموضوع من البحث في مسألة أفعال الله ، فإن أقواله في هذا المجال كانت وليدة لأقواله في الجزء الذى لا يتجزأ ، والذى قرر تبعاً للقول به ، حدوث العالم وإثبات الصانع ، كما أثبت أيضاً تبعاً لهذه النظرية ما يعرف بنظرية الخلق المستمر (٣) .

والواقع أن القول بالجزء الذى لا يتجزأ - ي نرى متفقين في ذلك مع ما ارتآه د. هويدى .. وإن كان يعد ضرورياً لاثبات القول بالخلق المستمر أو الميجرد أو على قدرة الله اللامتناهية التى لم تنته بخلق الله للعالم في نشأته الاولى ، بل إستمرت وتستمر أمام أنظارنا كل يوم فيما يعرف بأسم (الخلق المستمر) نقول أن ذلك ضرورياً بالنسبة لاثبات الخلق المستمر ،

(١) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته .. ص ١٦١ - ١٦٢

(٢) Oeuvres de Descartes, 464.

(٣) عبد الهادى أبوريدة : مقدمة كتاب مذهب الذرة عند المسلمين
ليمينيس .. الترجمة العربية - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٩٤٦ -
ص و .

فانه لا يبعد ضروريا بل ويبعد خاطئا في إثبات حدوث العالم (١) ، والدليل على ذلك أن المنكرين للجوهر الفرد ، مثل النظام وابن حزم ، قد استطاعا إثبات حدوث العالم ، أيضا فان ابن سينا قد أنكر القول بالجوهر الفرد (٢) . ولكنه إنتهى إلى القول بقدم العالم (٣) . مما يؤكد أنه لا توجد صلة على الإطلاق بين مسألة الجوهر الفرد وبين مسألة حدوث العالم أو قدمه .

هذا في الوقت الذى نراه — الجوهر الفرد — ضروريا في إثبات الخلق المستمر . وإذا كان المنكرون للجوهر الفرد — فيما يرى د. هويدى — قد أثبتوا الخلق المستمر ، فان أقوالهم في هذا المجال لا تتعارض تعارضا منطقيا مع القول بالجوهر الفرد (٤) .

وقد كان طبيعيا أن يؤدى مذهب الاشعرى السالف ومن تابعه فيه من تلامذته ، إلى القول بعدم ضرورة العلاقات بين الاسباب ومسبباتها ، ماداموا قد أمثلقوا مشيئته تعالى ، فاثبتوا خلقه المستمر للعالم في كل لحظة ،

(١) يحيى هيدى : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية .. دار الثقافة - القاهرة سنة ١٩٧٩ - ص ١٩٦ .. ١٩٧ .

(٢) ابن سينا : النجاء ، القسم الإلهي ، طبعة القاهرة . ص ١٦٤ : ١٦٨ وأيضاً : الإشارات والتنبيهات : طبعة د سليمان دنيا ، القسم الطبيعي ، ج ٣ ص ١٣ : ٢٢ .

(٣) ابن سينا : النجاء ، القسم الإلهي ، ص ٣٥٥ : ٣٥٦ .

(٤) يحيى هويدى : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، ص ١٩٧

ترتيباً على قولهم بالجواهر الفرد (١) ، فما دام الله يخلق العالم بكل ما فيه من

(١) الاشعري : إستحسان الخوض في علم الكلام ، ص ٩٢ - ٩٣ ،
وأيضاً : التمهيد للباقلاني ، ص ٤٠ - ٤٥ . هذا ويذهب د النشار في كتابه
« نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » ج ١ ص ٤٧٦ ، إلى أن قول الاشاعرة
بالجواهر الفرد ، بالإضافة إلى كونه مؤكداً لشمول الإرادة وشمول العلم
وشمول القدرة الإلهية للموجودات ، فقد قال به الاشاعرة ، ليعارضوا به
محرك أرسطو غير المتحرك . وبهمنا في هذا المجال أن نشير إلى مذهب الجزء
الذي لا يتجزأ فيها يتعلق باثبات الاشاعرة خلق الله المستمر للعالم . كما
أوردوه جميعاً في مؤلفاتهم .

فالعالم - فيما يرى الاشاعرة - مكون من جواهر وأعراض تلحق بها
حادثه ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولا بد لهذه الاعراض
وهذه الجواهر من محدث ، وهو الله . والله يخلق هذه الاجزاء ، ثم تفتنى ،
فيعيد خلقها . وهو ينفنيها بأن يتوقف عن خلقها فتفتنى . وهي تفتنى لأنها
أعراض ، والعرض لا يبقى زمانين .

وهكذا فان وجود الجواهر والاعراض - تبعاً للقول بالجزء الذي
لا يتجزأ أو الجواهر الفرد .. يستند في كل الاحوال والازمنة على التدخل
الإلهي ، وهو ما يعبر عنه بالخلق الجديد أو المستمر ، أو الإرادة الخلاقة
المطلقة ، أو قدرة الله ذات الفعلية المستمرة ، المتدخلة دائماً ، الموجودة =

جواهر وأعراض فى كل لحظة ، وكان الإنسان لا يقدر على فعلة إلا بما يخلقه له الله من قدرة حادثة ، وهذه القدرة أو الاستطاعة تكون مع الفعل وهى فى نفس الوقت لا تبقى بعد إنتهائه ، لأنها عرض والعرض لا يبقى ،

= والمقدمة دائما ، تؤلف بين الجواهر وتخلق الاعراض ، ثم تكف عن خلق الاعراض ، فتعدم المخلوقات . فالعادة وحدها - تبعاً لتلك النظرية - هي التي تظهر لنا الكون واحداً فى إمتداده ، ولكنه فى الحقيقة فى تغير مستمر وغيان دائم .

وعلى ذلك فان الإرادة الإلهية تعد - تبعاً للقول بنظرية الاجزاء التي لا تنجزأ - فاعله أبداً ، تتناول الموجودات إيجاداً وإفناءً ، فهي تفعل كل ممكن وكل متخيل فى الفعل « دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية للدكتور يحيى هويدى - ص ١٦٨ - ١٩٩ » ، وأيضاً « نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام للدكتور على النشار - ج ١ ص ٤٧٦ » ، وأيضاً « فى علم الكلام للدكتور أحمد صبحى ج ٢ الطبعة الرابعة - ص ٨٦ - ٨٧ » ، وأيضاً مقدمة دكتور أبو ريدة لكتاب مذهب الذرة عند المسلمين لبينيس الترجمة العربية - ص ز - ح . وأيضاً « نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى - طبعه أكسفورد - ص ٥٠٥ - ٥٠٤ » « التهيد للباقلانى - ص ٢٨٦ - ٢٨٧ » ، وأيضاً « تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور - الترجمة العربية - ص ٩٤ : ٩٧ » .

فانه من الممكن ألا يخلق الله سبحانه الأسباب عند وجود مسيبتها (١) ، لأن تلك الأسباب تعد أعراضا والأعراض بها -بمعناها- الله بأن يكف عن خلقها . وإذن فن الممكن اجتماع النار والقطن ، دون أن يتم الاحتراق .

من هنا نستطيع القول بأن مذهب الأشعري ومن تابعه فيه ، سواء في

(١) يمكننا القول تعليقا على ذلك ، بأن اطلاق القول بعدم ضرورة العلاقات بين الاسباب والمسيبات ، لم يتخذ شكل المذهب إلا بعد الأشعري ، وبالتحديد على يد الباقلاني ، بحيث أصبح هذا القول سمة للمذهب الأشعري عند من تلا الباقلاني . إلا أن ذلك لا يعنى أن الأشعري لم يتكلم في ذلك ، بل أنه هو الذى أحدث القول بعدم الارتباط بين العمل ومعلولاتها ، إذ يرى أن الممكنات كلها تستند إلى الله ابتداء ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بأجراء العادة ، فأنه سبحانه يخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب مماسة النار ، فالمماسة لا توجد إلا إحراق ، بل هو واقع بخلق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد مماسة بلا إحراق : وإذا كانت الفعل دائم الوقوع أو أكثرها قيل أنه فعل الله بأجراء العادة ، إذا لم يتكرر أو تكرر قليلا ، فهو الخارق للعادة . والأشعري في ذلك يذهب إلى أن النظر لا يوجب علما ، بل أن العلم مخلوق لله بعد النظر (شرح السيد المرتضى على المواقيف - طبعة استانبول - ص ٤٠ - ٥٥) .

هذا المجال أو في غيره من المجالات التي تعلق بها المذهب الأشعري ، أنها يعبر في عن منطق للجواز والإمكان ، لا الوجوب والضرورة . وتبعاً لهذا المنطق نرى الأشعري يميز تكليف ما لا يطاق ^(١) . ورأيه في هذا الموضوع يتسق — فيما يرى د. صبحي — مع رأيه في الكسب ^(٢) . وإذا كان الله قد أراد الشر والشرك وشاء وجودهما ، فإنه لا يقبح منه شيء البتة ، ومشيئته مطلقة ولا يسأل عما يفعل ، فجار أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير ، وأن يعذب المؤمنين وأن يثيب الكافرين ، وأن يؤلم الأطفال في الآخرة . ولا توصف هذه الأفعال إذا وقعت منه بأنها ظلم ، بل أن ذلك يعد عدلًا منه وذلك لأن مفهوم العدل عند الأشعري هو التصرف في الملك كما يشاء . ولأنه مالك فليس فوقه من يحد له الحدود ، ولأنه يبيح له شيء ويحظر عليه

(١) الأشعري . الملح - نشرة د. غوايذ - القاهرة سنة ١٣٧٤ - ص ٩٣ - ٩٤ ، وأيضاً . الملل والنحل للشهرستاني - ج ١ - ص ٦٩ ، وأيضاً . التمهيد للباقلاني - طبعة بيروت - ص ٣٤٢ .

(٢) أحمد صبحي . في علم الكلام - ج ٢ - الطبعة الرابعة - ص ٦٦ ، حيث يرى أن القدرة الحادثة أو الاستطاعة التي أثبتتها الأشعري ، هي قدرة قدرة على الفعل دون ضده ، ومن ثم يكون العبد عنده - الأشعري - مجبور على ما اختاره . وهذا الرأي للأشعري سبق لنا أن أوردنا مثيله عند الغزالي في معرض استعراضنا لمذهبه في الكسب - وهذا - فـصـيـحـا يرى د. صبحي - هو الجبر الاختياري .

شئ ، وإذا كان ذلك كذلك ، لم يقبح منه سبحانه شئ (١) .

وهكذا يمكننا القول بأن أقوال الأشعري ، سواء في إثباته الإرادة وقدمها وقيامها بذات الله تعالى ، أو في إثباته عموم تعلق الإرادة الإلهية وتناوله لموضوع أفعال الله . نقول أصبحت هذه الأقوال المذهبية بمثابة لواء حمله الأشاعره من بعده ، بحيث سلمه السابقون منهم لللاحقين عليهم ، دون أن يتناولوها بالتغير أو التعديل أو الإضافة أو حتى النقد . ويمكننا تلمس ذلك بصورة جلية ، إذا ما عقدنا مقارنة بين مذهب الأشعري في هذا الموضوع مثلاً ، وبين مذهب الغزالي .

كان هذا استعراضنا لمذهب الأشعري ومن تلاه من متقدمي الأشاعره في إثباتهم الإرادة الإلهية . فإذا كان الأشعري قد أثبت للبارئ سبحانه الإرادة وأنها عامه التعلق بالوجودات - تماماً كما فعل ذلك الغزالي ، متأثراً بمن سبقوه من الأشاعره من متقدمين ومتأخرين - فإن الأشعري وبخس الأسلوب قد أثبت العلم للبارئ ، إذ هو عالم يعلم واحد ، قائم بذاته ، قديم أزلي ، متعلق بجميع المعلومات (٢) .

(١) الأشعري . الملح - ص ٧١ ، وأيضاً . رسالة الحرة للباقلاني - ص ١٢٦ - ١٣٨ ، وأيضاً . التهيد للباقلاني - طبعة بيروت - ص ٢٤١ - ٣٤٢ - ٣٧٢ - ٣٠٨ ، وأيضاً . الفروق بين الفرق للبغدادي - ص ٢٠٦ ، وأيضاً . أصول الدين للبغدادي - ص ٢٠٩ ، وأيضاً . التبصير في الدين للاسفرابيني - ص ١٥١ - ١٥٢ .

(٢) الآمدى . غاية المرام في علم الكلا - ص ٧٦ ، وأيضاً . الملل =

قالبارى سبحانه — فيما يرى الاشعري ومن تابعوه من متقدمى
الاشعريه — عالم « لأن الافعال المحككه لا تنسق فى الحكمة إلا من
عالم » (١) وهذا الدليل أصبح دليلاً تقليدياً لدى الأشاعره بعد
الاشعري ، إذ إستخدمه جميع مفكرى الأشعرية فى أثبات كونه
تعالى عالماً .

وإذا ثبت كونه تعالى عالماً ، فهو عالم بعلم قائم بذاته ، ودليل الاشعري
على ذلك ، هو أن العلم بالخلق فى الشاهد يعد شرفاً ، وعدمه يعد نقصاناً ،
فاذا تفقينا عن الله هذا العلم ، كان معنى ذلك أن يكون الخلق أشرف من
الخالق (٢) — تعالى عن ذلك علواً كبيراً — وهذا الدليل أورده الغزالى بنصه
فى معرض رده على الفلاسفة فى هذا الشأن . أيضاً يرى الاشعري ومن
تابعه من متقدمى تلامذته أنه لا معنى للقول بأنه تعالى عالم ، إلا أنه ذو

= والنحل للشهر ستانى - ج ١ - ص ٩٦ . وأيضاً . التبصير فى الدين
للاسفرايينى - ص ١٤٧ ، وأيضاً . رسالة الحره للباقلانى - ص ٣١ - ٣٢ ،
وأيضاً . التمهيد للباقلانى - طبعة القاهرة - ص ٤٧ .

(١) الاشعري . اللمع - ص ١٠ ، وأيضاً . الابانه عن أصول الديانه -
ص ٤٩ ، وأيضاً المواقف فى علم الكلام للإيجى - ص ٢٨٥ ، وأيضاً .
رسالة الحره للباقلانى - ص ٣٣ .

(٢) الاشعري . الابانه — ص ١٥٥ ، وأيضاً . التمهيد للباقلانى - طبعة
بيروت — ص ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ ، وأيضاً . غاية المرام فى علم الكلام -
ص ٧٨ .

عام^(١) . وهذا الدليل أيضا نجده عند الغزالي بنصه وقد أورده في معرض رده على الجهمية .

ولما ثبت كونه تعالى عالما بعلم ، فهو يعلم الموجودات بعلم أزلى سابق عليها^(٢) . وكما كانت إرادته سبحانه متعلقة بجميع المرادات ، فإن علمه أيضا يتعلق بجميع المعلومات ، المستحيل ، والجائز ، والواجب ، والموجود ، والمعدوم ، على السواء^(٣) .

فاذا كان علمه سبحانه قديما لم يزل ، فكيف إذن يتعلق بالموجودات ، وهى حادثة ؟ وهذا السؤال سبق لنا أن ناقشنا رد الغزالي عليه - في معرض بحثنا لردود الغزالي على الفلاسفة في هذا الموضوع . وقد أجاب الغزالي - كما أوضحنا فيما سبق - بنفس أجابة الاشعري ، بل نستطيع القول بأن أجابه الغزالي على الفلاسفة في هذا الموضوع تكاد تكون عين أجابة الاشعري ، حيث يروى لنا ذلك الشهرستاني حاكيا عن مذهبه ، أن علمه تعالى في الازل ، يتصل بالمعلومات المحدثه دون أن يؤدي ذلك إلى حدوث التغير في علمه سبحانه ، إذ يستوى العلم الإلهي بما كان وما هو كائن وما سيكون ، فلا يتباين علم الله بالماضي عن علمه بالمستقبل . ومن ثم فلا مجال للقول بتغير العلم إذا المعلوم من معدوم إلى موجود .

(١) الشهرستاني الملل والنحل - ج ١ .. ص ٩٤ ، وأيضا . التبصير في الدين - ص ١٤٦ .

(٢) الاشعري . الاباهة عن أصول الديانة - ص ١٥٥ .

(٣) للشهرستاني . الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٦ ، وأيضا . التبصير في الدين للاسفراييني - ١٤٨ - ١٤٩ .

فلاشعري. يذهب إلى أنه تعالى الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم ، وعلمه بالحدث وقت حدوثه وقبل حدوثه إنها هو علم واحد ، والعالم بأن سيكون هو بعينه علم بالكون حال الكون إذ لا تفرقه - فيما يرى الأشعري - بين المقدور والمحقق ، أو بين المنجز والمتوقع ^(١) « فالمعلومات بالنسبة لعلمه تعالى على وتيرة واحدة » ^(٢) .

والأشعري في هذا الصدد يذهب نفس ما ذهب إليه الغزالي - فيما أوضحنا سابقا - فيرى أن العلم الإنساني ليس هو والعالم الإلهي سواء ، إذ تختلف جهة التعلق في العلم الإنساني عنها في العلم الإلهي ^(٣) . فالمعلومات

٢١ الشهر ستاني . نهاية الاقدام في علم الكلام — طبعة أكسفورد -
ص ٢٨٩ .

(٢) المصدر السابق . نفس الصفحة .

(٣) المصدر السابق . نفس الصفحة ، وأيضاً التهديد للباقلاني - طبعة بيروت - ص ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ . ونود أن نشير في هذا الصدد إلى أن الباقلاني قد انتهج نهج أستاذه الأشعري فيما يتصل بصفة علم الله القديم بالمعلوم المحدث: فإذا كان الأشعري يرى أن الله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم ، فإذا الباقلاني أيضاً قد ذهب إلى أن علم الله يتعلق بما هو معدوم ، إذا أن للجوهر وجوداً كعلوم ، مستقل عن وجوده كتعين موجود .

فالمعلومات في ذلك - فيما يرى الباقلاني - كالأحوال . اعتبارات ذهنية لا تتعلق بكون المعلوم موجوداً أم معدوماً ، فكون الحي حياً ، وكون العالم عالماً ، وكون القادر قادراً ، إنها يرجع إلى حال ورأى وجود للعالم =

بالنسبة إلى علمه تعالى لا فرق فيها بين ماضٍ ومستقبل ، منجز ومتوقع ، ومن ثم لا يتبدل العلم الإلهي ولا يتغير إزاء إنتقال بين عدم إلى وجود .

أما العلم الإنساني فهو لا يعد كذلك ، إذ المستقبل غيب ، وأن علم الإنسان شيء منه فعلمه ظني ، ومن ثم كان التغير في العلم الإنساني من جهل إلى علم ، وكان التغير بالتالي في ذات الإنسان . وهكذا أدى تغير المعلوم .. بالنسبة إلى الانسان .. إلى تغير العلم ، وهذا أدى إلى تغير العالم (١) .

وهكذا إستطاع الأشعري ومن تلاه من الأشاعره ، ممن نقلوا عنه مذهبهم في هذا المجال كالغزالي ، حل مشكلة صلة العلم الازلي بالمعلومات الحادثة ، تماما كما إستطاعوا واستطاعوا أن يحلوا بنفس الاسلوب ، المشكلات المشابهة لها ، كصلة إرادة الله القديمة بالمرادات الحديثة ، وصلة قدرة الله الازلية بالمقدورات الحادثة .

وفي ذلك يذهب د. صبحي إلى أن الأشعري قد أدرك بقوله في هذا المجال ، ما عجز عن إدراكه فلاسفة الاسلام ، حيث قاسوا العلم الالهي على العلم الانساني ، فاضطروا إنباتا لثبات العلم الالهي ، إما إلى القول

= القادر ، هي الصفات التي تفهم من العمانية والقادرية والحياة ، وهي مستقلة عن الذات زائده عليها . وهذا - فيما يرى الباقلاني - هو ما قصده أبو هاشم الجبائي من قوله بالاحوال .

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام - الطبعة اكسفورد -

يعلمه تعالى بالكليات دون الجزئيات ، أو إلى القول بأنه تعالى لا يعلم إلا نفسه (١) .

كان هذا توضيحاً لجانب التأثير الاشعري غير المباشر في تراث الغزالي فيما يتصل باثبات إرادته تعالى وعلمه وعموم تعلقها . ونكرر القول بأن مذهب المتقدمين في هذا المجال ، كان نتيجة لقولهم بالجواهر الفرد (٢) ، إيماناً لخلق الله المستمر للعالم ، أو الارادة الخلاقة المطلقة الفاعلة أبداً والتي تفعل كل ممكن وكل متخيل في العقل ، وبالتالي إنكارهم للضرورة في الطبيعة ، ورفعهم لواء الامكان والجواز تبعاً لذلك .

فاذا تنازلنا الجانب المباشر للتأثير الاشعري في مذهب الغزالي فيما يتعلق بالعلم الالهي والارادة الالهيه ، والذي يمثله الجويني من المتأخرين ، وجدناه يكرر نفس الاقوال والادلة التقليدية التي ردها أسلافه من الاشاعره ، وتابعه في ترديدها الغزالي .

فالجويني يثبت كون الباري مريداً بنفس أدلة السابقين عليه ، إذ الباري تعالى موصوف بالاراده والدليل عليه اختصاص الحوادث بأوقات وصفات معينة (٣) . يقول الجويني : « من فعل فعلاً وكان عالماً بإنشائه إياه في

(١) أحمد صبحي : في علم الكلام .. ج ٢ - الطبعة الرابعة - ص ٥٢ هامش .

(٢) الاشعري : استحسان الخوض في علم الكلام .. ص ٩٢ - ٩٣ ، وأيضاً : التمهيد للباقلاني .. طبعة بيروت .. ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٣) الجويني : الارشاد .. تحقيق د. موسى وآخرون .. ص ٦٨ ، وأيضاً . الشامل .. طبعة اسكندرية .. ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

وقت مخصوص ، فلا بد أن يكون مؤثراً وقوعه في ذلك الوقت مع اقتداره عليه وعلمه به « (١) .

ويرد الجويني على الكعبي حين قوله بالاكتفاء بالعلم عن الإرادة - إذ يزعم أن علمه تعالى بوقوع الحوادث على خصائص معينة يغني عن تعلل الإرادة بهذه الحوادث (٢) - رد الجويني بأن العلم لا يصلح للتخصيص ، لأنه يتبع الوقوع ، وبالتالي لا يكون وقوع الشيء تابعا له (٣) ، « ولو أغنى كونه عالما عن كونه مريداً ، لا غنى كونه عالما عن كونه قادراً » (٤) وهو محال . فالعلم - فيما يرى الجويني - لا يجعل به التمييز ، بدليل أننا لو فرضنا حصول العلم الكشفي لاحد الخليقين بلا يتبعه كون من فعله ، فانه في حالة وقوع هذا الفعل منه ، لن يكون مستغنيا عن الإرادة (٥) .

ويمضي الجويني متابعا لأتمته ، فيرى أن إرادته تعالى قديمة قائمة بذاته - رداً منه على المعتزلة الميثبتين لإرادة حادثه لا في محل - ودليله على ذلك أن الحوادث تقتصر إلى الإرادة في حدوثها ، فلو كانت إرادته تعالى حادثه ، لانتفرت في حدوثها إلى إرادة أخرى ، ولو كانت الأخيرة حادثه لانتفرت

(١) الجويني : الارشاد - ص ٦٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٦٥ ، وأيضاً . لمع الادلة - تحقيق د. فوقيه حسين - ص ٨٣ - ٨٤ .

(٣) الجويني : الارشاد - ص ٦٩ .

(٤) المصدر السابق : ص ٦٥ ، وأيضاً . لمع الادلة - ص ٨٣ - ٨٤ .

(٥) الجويني . الارشاد - ص ٦٥ .

في حدوثها إلى إرادة أخرى لحدوثها ، مما يؤدي إلى إثبات إرادات لا نهاية لها (١)

أيضا يرى الجويني أنه سبحانه يريد بإرادة ، خلافا للكعبى . إذ أنه لا معنى للقول بأنه تعالى يريد إلا وصفه بالإرادة (٢) . وهو استدلال تقليدى عند الأشاعرة ، إذ ردوه جميعا إثباتا للصفات .

أما عن قيام الإرادة بذات البارئ ، فيرأتها فيما يرى الجويني ، أن من حكم الإرادة وهى العلة فى كونه سبحانه مریدا ، أن تقوم تلك الإرادة فيمن يجرى حكمها عليه (٣) ، وهذا معنى وصفه بالإرادة . فإذا قامت بغير ذاته تعالى ، كان ذلك مؤديا إلى جريان حكمها على من قامت به ، وبالتالى لا يكون هو متصفا بحكمها ، إذ كيف لا تقوم به الصفة ، ثم يتصف بعد ذلك بحكمها ، ومن ثم « فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها » (٤) وهو ما يعد محالا بالضرورة .

وإذا ثبت كونه تعالى مریدا بإرادته قديمة قائمة بذاته ، فأرادته سبحانه تعلم جميع المرادات . يقول الجويني : « مذهبتنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولا يختص تعلق مشيئة البارئ بصنف من الحوادث دون صنف بل هو تعالى يريد لوقوع جميع الحوادث : خيرها وشرها ، نفعا

(١) الجويني : لمع الأدلة - ص ٨٤ - ٨٥ ، و أيضا . الارشاد - ص ٧٩ .

(٢) الجويني : الشامل فى أصول الدين - طبعة إسكندرية - ص ٦٥٣ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٥٤ .

(٤) الجويني : الارشاد - ص ٨٩ .

وضرها » (١) .

والجوينى يستدل على ذلك مردداً دليل الأشاعره التقليدى ، بأن الله تعالى خالق لجميع المحدثات ، لا خالق سواه ، فهو المتفرد بالخلق والاختراع ولما كانت أفعاله سبحانه قد دلت على علمه ، وكان العباد غير محيطين بمعظم صفات الأفعال الصادرة عنهم ، كان سبحانه هو الخالق لتلك الأفعال . فأنهم لو كانوا خالقين لأفعالهم ، لكانوا محيطين بجملة صفاتها ، فلما أفقروا إلى الإحاطة بها ، وجب كونه تعالى خالقاً ومبدعاً لجميع أفعالهم (٢) . أيضاً فقد إنعقد إجماع المسلمين على أن الله هو مالك ورب كل مخلوق ، وهذا يقتضى ضرورة كونه قادراً على جميع أفعال خلقه . ولذلك فإن العبد إذا كان خالقاً لأفعاله ، لترتب عليه أن يكون ربها وخالقها ، إذ يستبد بالاقترار عليها (٣) . والجوينى فى إثباته لذلك يستند إلى أدلة سمعية من الكتاب الكريم (٤) ، هى نفسها التى يستند إليها من سبقه من الأشاعره ، وقد استند إليها كذلك الغزالى .

وإذا كان الله خالقاً لأفعال العباد ، فإن ذلك لا يدل .. فيما يقول الجوينى .. على أن العبد محبر على أفعاله . بل هو قادر عليها مكتسب لها (٥) والدليل

(١) المصدر السابق . ص ٢٧٣ ، وأيضاً . لمع الأدلة ص ٩٧ .

(٢) الجوينى : لمع الأدلة - ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(٣) الجوينى : الارشاد - ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٤) الجوينى : لمع الأدلة - ص ٩٧ - ١٠٦ - ١٠٧ .

(٥) الجوينى : الارشاد - ص ٢١٥ .

على ذلك أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده وبين أن يحركها قصداً . ومعنى كون العبد مكتسب لفعله ، أنه قادر عليه ، إذ القدرة غير المؤثرة تعد هي والعجز سواء ، كما أن القدرة التي تؤثر تأثيراً محدوداً في الفعل إنها هي - فيما يرى الجويني - شبيهه بالعجز ، أيضاً فإن قصر تلك القدرة على أمر معين هو تخصيص (١) . بلاخص وعليه يكون العبد - فيما يذكر الجويني - قادراً على فعله ، وإن كانت قدرته غير مؤثرة في إيقاع مقدورة « وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مراداً وما يقع غير مراد ، وإن كانت الإرادة لا تؤثر في المراد » (٢)

فاذا كان هذا هو مذهب الجويني في الكسب ، وكان الشهرستاني (٣)

(١) الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٨ .

(٢) الجويني : لمع الأدلة - ص ١٠٧ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٨ ، وأيضاً . يشارك الشهرستاني رأيه د. مدكور في كتابه (في الفلسفة الإسلامية) ج ٢ - ص ١٢٠ ، إذ يرى أن الجويني قد نحا في كسبه إلى حد ما نحو عقلياً خلافاً لامامية الأشعرى والباقلاني ومن تابعهم من المتقدمين ، حيث ذهب إلى أن فعل العبد يعد نتيجة لقدرته (الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٨) وأن الحدث الجزئي هو بالضرورة من فعل محدثه ، وعلى ذلك يترتب القول بالثواب والعقاب والمؤلف لذلك ، يعد مذهب الجويني في الكسب أقرب إلى المعتزلة والفلاسفة في معالجتهم لهذا الموضوع ، من معالجة غيره من الأشاعرة لهذا المجال .

قد أرتأى أن الجوينى بذلك أثبت تأثيراً لقدرة الانسان الحادثة في فعله خلافاً لإمامه الأشعرى وأيضاً لأستاذه الباقلانى . إذا كان هذا هو رأى الشهر ستانى فلننا نرى متفقين في ذلك مع من يرتأى رأينا من الباحثين ، أن مقالة الجوينى في الكسب لم تتعد مقالة إمامه الأشعرى في هذا المجال إذ الجوينى يثبت للعبد قدرة على فعله تاره . ثم يعود وينفى كل تأثير لهذه القدرة ، ناسباً فعل العبد لله تاره أخرى .

ونحن نورد في هذا المجال نصاً للجوينى ، عله يؤكد صحة مذهبنا إليه ، إذ يبرز حقيقة موقف الجوينى من موضوع الكسب ، حيث يقول فيه : للوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً ، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ، إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الارادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها ، (١) . وهذا يؤيد قولنا بأن مقالة الجوينى في الكسب هي عين مقالة إمامه ، إذ يتساوى مع استاذه وشيخه في نفي كل تأثير لاحداث الانسان فعله (٢) . وقد أخذ عن الجوينى مقالته في هذا الموضوع تلميذه الغزالى . من الجلى أن مقالتهم جميعاً في الكسب كانت نتيجة لما قالوه في السببيه .

ويذهب الجوينى إلى أنه لما كانت القدرة الحادثة عرضاً من الأعراض ، فإنها غير باقية - شأنها في ذلك شأن باقي الأعراض لدى الأشاعرة - فهي

(١) الجوينى : الارشاد - ص ٢١٠ .

(٢) يذهب الدكتور أحمد أمين في كتابه « ظهر الاسلام - ج ٤ - ص ٧٩ » إلى مذهب مخالف لما أرتأيناه ، إذ يرى مقالة الجوينى في الكسب تعد رجوعاً إلى قول المعتزلة بالتواء .

تحدث مع المقدور وتزواله (١) ، ودليله على أنها لا تبقى نفس دليل أئمتته وهو أنها لو بقيت لاستحال فناؤها . وهذه القدرة الحادثة ليس لها مقدور واحد إذ الله يخلق في العبد قدره على الفعل وأخرى على الترك - وهذا يعد تمشياً مع نظرية الخلق المستمر التي قال بها السابقون عليه من الاشاعره - وعليه ينفي الجويني - كما نفي الاشعري من قبل - أن تتعلق القدرة الحادثة بالضدين ، كم زعمت ذلك المعتزلة (٢) .

لكن الجويني إذ أثبت لارادة الله تعلقا بفعل العبد ، تماماً كما أثبت لقدرة العبد تعلقا بفعله ، فهل ذلك يعنى تجويزه لوقوع مقدور بين قادرين ، كما ألزمت بذلك المعتزلة ، وهو محال على مذهبهم ؟ (٣) .

ويرد الجويني عليهم مستنداً إلى نفس الحجة التي إستند إليها الاشعري ، وهو حل المشكلة عن طريق القول باختلاف وجه التعلق ، إذ الفعل مقدور

(١) المصدر السابق : ص ٢١٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٢٤ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٨٨ : ١٩٠ . ويجدر بنا أن نذكر أن المعتزلة قد أفاضوا في معارضتهم لذهاب الاشاعره إلى تجويز وقوع مقدور بين قادرين ، بحيث أحتملت ردودهم عليهم في هذا المجال مساحات كبيرة من مؤلفاتهم فالقاضي عبد الجبار مثلاً يناقش الاشاعره في هذا المجال فيما لا يقل عن خمسين صفحة ، وذلك في كتاب « المغنى في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الثامن (المخلوق) - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٣ - ص ١٠٩ : ١٦١ .

لله بالقدرة القديمة ، ومقدور للعبد بالقدرة الحادثة التي أقدره الله عليها (١) .
وقد تابع الجوينى فى هذا القول تلميذه الغزالى .

وإنطلاقاً من إطلاق الأشعرى وغيره من المتقدمين للمشيهة الإلهية ،
يذهب الجوينى إلى أنه تعالى لا يجب عليه شىء ، إذ لا كان سبحانه
خالقاً لجميع أفعال العباد ، ورب ومالكاً لهم ، فانه تعالى يفعل ما يريد ويفعلكم
بما يشاء « فما أنعم به فهو فضل منه ، وما عاقب به فهو عدل منه ، ويجب
على العبد ما يوجبه تعالى عليه ، ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب شىء ،
بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف ، متلقاه من قضية الشرع وموجب
السمع » (٢) .

ودليل الجوينى على أن البارئ تعالى لا يجب عليه شىء ، وهو نفس
دليل الأشاعرة السابقين عليه ، ونفس دليل الغزالى أيضاً ، إذ استفادة
الغزالى من أستاذه فى هذا المجال ، تماماً كما استفاد منه آراؤه فى باقى
الموضوعات التى تعلق بها مذهبه - أن حقيقة الواجب هو ما يستوجب اللوم
بتركه ، والرب سبحانه يتعالى عن التعرض لذلك (٣) .

وإذن فالتحسين والتقبيح - فيما يقول الجوينى - ليسا عقليين - كما
ذهبت إلى ذلك المعتزلة - وإنما يدركان بالشرع ، فاننا نعلم مثلاً قبل ظهور

(١) الجوينى : الإرشاد - ص ١٨٩ .

(٢) الجوينى : لمع الأدلة - ص ١٠٨ ، وأيضاً : الإرشاد - ص ٢٥٨ .

(٣) الجوينى : لمع الأدلة - ص ١٠٨ ، وأيضاً : الإرشاد - ص ٢٧١ .

المعجزات أن من تأتى على يديه يكون نبيا ، فإذا أتت على يديه أدر كناها
وحكما أنه نبي (١) .

أيضا فالبارى سبحانه لا يجب عليه فعل الأصالح لعباده ، فيما يذكر
الجوينى - خلافا للمعتزلة (٢) - وهو يستدل على ذلك بقصوة الأخوة
الثلاثة (٣) وهذا الاحتجاج سبق أن ساقه الأشعرى فى معرض رده على
المعتزلة حين إثارتهم لهذا الموضوع ، وقد صار إحتجاجا تقليديا عند من
تلوه من الأشاعرة (٤) .

وفىما يتعلق بالآلام والأعراض ، نرى الجوينى يصطنع مذهب غيره
من الأشاعرة فى هذا المجال - تماما كما اصطنع مذهبه فى هذا الغزالي .
يقول الجوينى : « الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى ، فإذا
وقعت من فعل الله تعالى ، فهي منه حسن ، سواء وقعت إبتداء أو حدثت
منه مساه جزاء . ولا حاجة عند أهل الحق فى تقديرها حسنة إلى تقدير
سبق استحقاق عليها أو استيجاز إلتزام أعواض عليها أو روح جلب
تقع أو دفع ضرر موفين عليها ، بل ما وقع منها فهو من الله تعالى حسن ،
لا يعترض عليه فى حكمه » (٥) .

(١) الجوينى : الارشاد - ص ٢٦٥ .

(٢) « « ص ٢٨٧ :

(٣) المصدر السابق : ص ٢٩٧ - ٢٩٩ .

(٤) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين - ج ١ - ص ٧٤٥ .

(٥) الجوينى : الارشاد ص ٢٧٣ .

وإذا كان المعتزلة قد ذهبوا إن الآلام تحسن لأوجهه ، منها أن تكون مستحقة على سوابق ، أو أن يحتلب بها نفع ، أو أن يقضى بها دفع ضرر أهم منها (١) ، بحيث أن الآلام إذا عرى عن تلك الوجوه وعن آحادها ، لكان قبيحا منه تعالى (٢) .

كان رد الجويني على ذلك إستنادا إلى إبطال عموم الفعل بين الشاهد في حكم العبد ، والغائب في حكم الله (٣) .

والجويني يرتب على ما سبق تمويز تكليف ما لا يطاق ، وهليله على ذلك ، انعقاد الاجماع على جواز تكليف العبد مثلا القيام مع كونه قاعدا ، عند توجه الأمر إليه . ولما كان القاعد في حال قعوده يعد عاجزا عن القيام ، دل ذلك على توجه الامر إليه قبل القدرة عليه ، فلما كان ذلك محالا ، جاز تكليف المستحيل (٤) . وهذا الدليل نقله الغزالي عنه بنصه في معرض معالجته لهذا الموضوع (٥) .

وإذا كان الجويني قد ظم - متابعاً في ذلك مذهب أسلافه من الاشاعرة - فأنبت للبارئ الإرادة وأنها عامة التعلق بجميع المرادات ، فانه تابعهم أيضا في إثبات العلم للبارئ وعموم تعلقه بجميع المعلومات ، وقد نقل عنه

(١) المصدر السابق : ص ٢٨٧ .

(٢) « « ص ٢٧٣ .

(٣) « « ص ٢٨٢ : ٢٨٥ .

(٤) « « ص ٢٢٦ .

(٥) الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٤٥٠ - ١٥١ .

الغزالي منهجه في هذا المجال بصورة تكاد تكون تامة :

فألقه سبحانه - فيما يرى الجويني - موصوف بالعلم ، إذ دلت أفعاله من حيث إتقانها وترتيبها وأحكامها على كونه عالماً (١) ، إنه أن « من جازو صدور خط منظوم على ترتيب معلوم ، من غير عالم بالخط ، كان من المعقول خارجاً ، وفي تيه الجهل والجبأ (٢) . وهذا الدليل هو نفس دليل الأشعري ، وقد صار عند من ثلوه من الأشاعرة دليلاً تقليدياً ، بحيث أوردوه جميعاً متقدمين ومتأخرين في معرض معالجتهم لهذا الموضوع .

وإذا ثبت كونه تعالى عالماً فهو عالم بعلم أزلي زائده على ذاته (٣) ، إذ لو كان عالماً بنفسه لكانت نفسه علماً ، إذ أن حد العلم هو ما تعلق بالمنظوم تعلق أحاطه به ، ولما كان ذلك يعد غير مستحيل في حقه تعالى ، كان عالماً بعلم زائد على ذاته (٤) .

والجويني بذلك يرد على المعنولة والذين تقوا عنه تعالى العلم وذهبوا إلى القول بأنه عالم لنفسه ، إذ يرى أنهم قد جازوها الصواب في مذهبهم هذه ، والذي يوضح فساد أقوالهم في هذا المجال - فيما يرى الجويني - أنهم لو عكسوا قولهم بأنه تعالى عالم قادر حي بنفسه مريداً بإرادة حادثة ، بأن

(١) الجويني : لمع الأدلة - ص ٨٧ ، وأيضاً : الارشاد - ص ٧٩ ، وأيضاً : الشامل في أصول الدين - طبعة امسكندرية - ص ٦٢١ - ٦٢٢ .

(٢) الجويني : الارشاد - ص ٧٩ ، وأيضاً لمع الأدلة - ص ٨٧ .

(٣) الجويني : لمع الأدلة - ص ٨٨ ، وأيضاً : الارشاد - ص ٩٠ .

(٤) الجويني : لمع الأدلة - ص ٨٨ .

قالوا أنه عالم بعلم حادث ، قادر بنفسه . فانهم لن يجدوا فرقا بين الحالين (١) .

والجدير بالذكر أن رد الجويني على المعتزلة في هذا المجال ، قد نقلها عنه بنفس النص الغزالي حين رده على المعتزلة في المجال نفسه .

والجويني إذا أثبت للباري علما زائدا على ذاته سبحانه ، فانه يقيس في ذلك الشاهد على الغائب — تماما كما فعل تلميذه الغزالي حين أثبت للباري ذلك (٢) ، يقول الجويني : « قد ثبت أن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم ، والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني ، فلو جاز تقدير كون العالم عالما دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما ، ولا معنى لايحباب العلم حكمة إلا أنه يلزمه (٣) .

فالجويني يرى — ردا بذلك على المعتزلة — أن وجوب العلة يقتضي وجوب حكمها ، فاذا وجبت حكمها على التلازم ، وتقدير نفى التلازم في ذلك يترتب عليه محال ، إذ لو جاز « ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجوب العلة دون حكمها لوجودها » (٤) .

وإذا أثبت الجويني للباري علما أزليا قائما بذاته سبحانه ، وكان الجهمية

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٢) الغزالي : الرسالة القدسية — ص ٨٣ .

(٣) الجويني : الارشاد — ص ٨٩ ، وأيضا : الشامل في أصول الدين

ص ٦٥٣ — ٦٥٤ وأيضا نهاية الأقدام للشهرستاني — ص ١٨٢ .

(٤) الجويني : الارشاد — ص ٩٩ وأيضا : الشامل ص ٦٥٥ .

قد أثبتوا للبارى علوما حادثة ثابتة لا في محل ومتجددة بتجدد الحوادث ^(١) - تنزيها له تعالى عن حدوث التغير في ذاته - فإن الجوينى يرد عليهم مبطلا مذهبهم ، إذ يرى أننا لو أثبتنا للبارى علوما حادثة قائمة في غير محل ، فإن ذلك لا يخلو : إما أن تقوم تلك العلوم بذات البارى سبحانه ، وهو محال لأنه ليس محل للحوادث باتفاق ، وإما أن تقوم بأجسام ، مما يقتضى قيام العلم بجسم وإتصاف آخر بحكمه ^(٢) ، وهو باطل على أحكام العلل .

فاذا نسب الجهمية للبارى علوما حادثة ، كان رد الجوينى أن علمه تعالى يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه ^(٣) ، إذ يعلم المعلومات بعلم واحد أزلى متعلق به لم يزل ولا يزال ، دون أن يقتضى ذلك تعددا أو تغيرا في ذاته تعالى . وهذا العلم - فيما يرى الجوينى - يَحِيطُ بالمعلومات على تفاصيلها فيما لم يزل ، إذ أن مقتضاه في الازل ، العلم مثلا بقدوم شخص في زمان معين ، على أنه سيكون ، فاذا جاء هذا الزمان وأتى الشخص ، كان علما بما هو كائن ، ويعد العلم بقدومه ، علما بأنه كائن . وهذه الأحوال - فيما يرى الجوينى - تتعاقب على الموجودات ، ويكون مكشوفاً لله تلك الصفة ، وعلمه لم يتغير ، وإنما المتغير أحوال الموجودات ^(٤) .

ودليل الجوينى السابق سبق لنا وأوردناه وبفس عباراته في معرض

(١) المصدر السابق : ص ٩٧ .

(٢) الجوينى : الشامل - طبعة اسكندرية - ص ٥٢٣ .

(٣) الجوينى : الارشاد - ص ٩٨ .

استعراضنا لرد الغزالي على الجهمية في هذا المجال ، إذ إستفاده الغزالي من أستاذه بكامله ، تماماً كما إستفاده الأخير من إمامه وشيخه الأشعري ومن تابعوه من متقدي الأشعرية .

إلا أنه يمكننا القول أن الجويني قد فارق غيره من الأشاعره السابقين عليه ، إذ نراهم كثيراً ما يبطلون على خصومهم قياس الغائب على الشاهد ، أما الجويني فقد أنتصر لقاعدة قياس الغائب على الشاهد وأوجب إستخدامها ، مما جعله يصيغها صياغة منهجية دقيقة (١) .

ولذلك نرى الجويني يتهم خصومه من المعتزلة - حين رده عليهم بصدد علمه تعالى - فهم قد تصوروا - فيما يرى الجويني - أن العلم حادث في الشاهد يتجدد بتجدد المعلومات ، في حين أنه ليس كذلك (٢) ، لأن « من إعتقد بقاء العلم الحادث ، ثم صور علماً متعلقاً بأن سيقدم زيد غداً ، وقرر استمرار العلم بتوقع قدومه إلى قدومه ، فاذا قدم لم يفقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه ، إذ قد سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين » (٣) .

وهكذا فانه إذا كان العلم في الشاهد لا يتعدد ولا يتغير يتغير المعلوم ، وهذا - فيما يرى الجويني - على افتراض عدم طرؤ السهو أو الغفلة على العالم منا ، وكان علمنا في الشاهد يتعلق بالمعلوم على هذه الصورة ، فان من الأولى إثبات ذلك للباري ، وهو تعالى منزّه عن السهو والغفلة التي قد تطرأ على علومنا فتؤدي إلى تغييرها بتغير المعلومات . يقول الجويني : « فاذا لم

(١) المصدر السابق : ص ٨٣ — ٨٤ .

(٢) « « ص ٩٨ .

(٣) الجويني : الإرشاد - ص ٩٨ .

يلزم شاهداً تجدد علوم عند تجدد المعلومات في حق من سبق له العلم بوقوعها في الاستقبال ، فإنه لا يلزم ذلك في حق الباري تعالى أولى ، (١) .

ثامنا : نقد ابن رشد للغزالي والاشاعرة

إذا كان الغزالي في إيجابه قدم إرادة الباري وعلمه وعموم تعلقها بالمرادات والمعلومات للحادثة ، قد توجه بنقده إلى الفلاسفة الذين خالفوه المذهب في هذا الصدد ، متبهاً إلى تكفيرهم فيما ذهبوا إليه ، وإذا كان مذهبه في هذا المجال والذي تابع فيه أئمنه من الأشاعرة يعد معبراً عن منطق الجواز والاحتمال لا الثبات والضرورة ، وإذا كان مذهب ابن رشد في هذا الموضوع وغيره - على النقيض من مذهب الغزالي والأشاعرة - يعد معبراً عن الاتجاه الفلسفي المعتمد على الثبات والبرهان ، لا الجواز والاحتمال .

إذا كان ذلك كذلك . فقد كان من الضروري أن يتوجه ابن رشد بنقده إلى الغزالي والأشاعرة فيما ذهبوا إليه في هذا الموضوع ، تماماً كما وجه نقده إليهم في بقية نواحي مذهبهم ، إذ خالفوه في كل من الناحيتين المنهجية والمذهبية وهو في ذلك إنما يدافع عن مذهب الفلاسفة محاولاً رد إتهامات الغزالي لهم سواء ما يتعلق منها بالاشكالات التي أثارها مذهب الغزالي وأئمنه فيما يتصل بموضوع الإرادة الإلهية أو ما يتصل بالعلم الإلهي .

فهو في بحثه مثلاً لصفة الإرادة - نراه يوافق الأشاعرة في إيجابه إرادة

البارى ، إذ أن من شرط صدور الشيء من الفاعل العالم أن يكون مريداً له (١) .

ولكن ابن رشد إذا وافق الأشاعرة فيما يتعلق باثبات الإرادة للبارى إلا أنه قد خالفهم المذهب — شأنه في ذلك شأن غيره من فلاسفة الاسلام — فيما يتصل باثباتهم تعلق الإرادة القديمة بالمرادات الحديثة (٢) . إذ يرى

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة — ص ١٦٢ .

(٢) تجدر الإشارة إلى أن النقد الذى وجه لمذهب الاشاعرة فى هذا الموضوع لم يقتصر فقط على ما وجهه ابن رشد إليهم ، بل شاركه فى ذلك كثيرون من أصحاب المذاهب المخالفة نذكر منهم على سبيل المثال ابن تيمية من السلفيين ، حيث ذهب إلى أنه من المحال أن تتعلق إرادته تعالى إذا كانت قديمة بالمرادات الحديثة ، إذ لا يعقل — فيما يرى — أن تتعلق إرادة واحدة قديمة فى الأزل بإيجاد العالم فيما لايزال إذ أن ذلك يشير إلى تأخر المراد عن الإرادة التامة من غير عائق ، فانه مهما تمت القدرة والإرادة وارتفعت العوائق عنها ، وجب حصول المراد لا محالة . وإذا فانه لامناص فى هذه الحالة من أحد أمرين ، إما القول بقدم المراد على فرض قدم الإرادة الموجبة له ، وأما القول بارادات حادثة فى ذاته تعالى متعددة بتعدد المرادات . وقد اختار ابن تيمية لنفسه القول الثانى — إذ أنه من القائلين بحدوث الحوادث فى ذات الله — حيث ذهب إلى أن إرادته تعالى قديمة الجنس ، ولكن هناك إرادات جزئية تحدث فى ذاته تعالى ، وعنهما تصدر المرادات الحادثة . وهو يرى أنه لولا حدوث تلك الإرادات ، لم =

أن ذاهابهم إلى كونه تعالى مریدا للأُمور المحدثَة بارادة قديمة بعد بدعة ، حيث أن ذلك بعد — فيما يرى — غير مفيد للعلاء ، ولا هو مقنع للجمهور .

أما الاتجاه الصحيح في حل هذه المشكلة ، كما يراه ابن رشد ، فإنه القول بأنه تعالى يكون مریدا للشيء في وقت كونه ، وغير مرید له في غير وقت كونه ^(١) . وهو يستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لشيء إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ^(٢) .

وإذا كان ابن رشد قد تناول في جانب نقده المباشر مذهب الأشاعرة بهذه الصورة ، فإنه في نقده المباشر لمذهبهم — إذ أنه قد أنتهج في تقديم جانبيين ، مباشرا قام فيه بنقد مذهبهم ومذهب من تأثروا بهم كالغزالي ، وجانب غير مباشر عبر فيه أيضا عن مخالفته لمذهبهم ولكن بطريق آخر وهو الدفاع عن المذهب الفلسفي ^(٣) ، والذي يعد من أهم المذاهب التي عني الأشاعرة بتوجيهه تقديم إليها ، في أثناء معالجتهم للموضوعات التي تعلقت بها نواحي مذهبهم .

= يحدث شيء . ، لأن الإرادة القديمة في نظره نسبتها إلى جميع الوجوه الممكنة نسبة واحدة ، فلانصالح للتخصيص ، ولأنها لو صلحت للتخصيص لوجب وجود المراد معها في الأزل ضرورة وجوب مقارنة المعلول لعلته التامة . (مجموعة الرسائل الكبرى — رسالة الفرقان — ص ١٠٣) .

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة — ص ١٦٢ .

(٢) سورة النحل : آية ٤٠ .

(٣) طاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد — ص ٩٥ .. ٩٦

نقول أن ابن رشد في نقده غير المباشر لمذهب الأشاعرة ، مدافعا عن مذهب فلاسفة الإسلام ، يرى أنهم لم ينفوا عن الباري سبحانه - كما اتهمهم بذلك الغزالي والأشاعرة . ولكنهم إلتزموا في هذا الشأن الاتجاه الفلسفي ففرقوا بين الإرادة الإلهية والإرادة البشرية ، حيث نفوا عنه تعالى الإرادة بالمعنى الثاني ، لأن الإرادة البشرية إنما تكون لوجود نقص في المرید وإفعال عن المراد (١) .

والفلاسفة - فيما يرى ابن رشد - إذا كانوا قد نفوا عنه تعالى الإرادة بالمعنى الانساني ، فانهم لم ينفوها عنه باطلاق ، بل أنهم ابتدوها للباري بالمعنى الحق ، لأنه سبحانه يعد فاعلا بعلم وعن علم ، وفاعلي أفضل المتقابلين مع أن كليهما ممكن (٢) ، ولذلك فهم - الفلاسفة - يثبتون له من معنى الإرادة كون الأفعال الصادرة عنه صادرة بإرادته عن علم وحكم ، لا عن الضرورة والطبيعة (٣) .

فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين يمكن أن يصدر عنه كل واحد منها ، بحيث أن صدور الأفضل من الضدين دون الآخر ، هو العالم بهما ، يسمى العالم فاضلا . ومن هنا يذهب ابن رشد إلى أن مشيئته تعالى - جاريه في الموجودات بحسب علمه ، وأن قدرته لا تنتقص عن مشيئته ، كما يتضح ذلك بالنسبة للبشر (٤) . ومن ثم كانت الأفعال الصادرة عنه تعالى لا بد وأن

(١) ابن رشد : تهافت التهافت - طبعة القاهرة سنة ١٩٠١ - ص ١٠٨ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٤٤

(٣) المصدر السابق : ص ١٠٨

(٤) المصدر السابق : ص ١٠٥

تصدر عن علم وحكمه ، وليست تصدر منه أفعال متضاده اعتمادا على كونه مريدا ، كما ذهب الى ذلك الأشاعرة والغزالي ، وللذين صدروا في ذلك عن قولهم بإمكان انقلاب طبائع الأشياء ، حين يحتمل لمشكلة السببية .

يقول ابن رشد في معرض نقده للغزالي موضحا أن الفلاسفة لم ينكروا الارادة حين اثبتهم للعلاقات للضرورة بين الأسباب والمسببات : « فليس يلزم عن طبيعة العالم صدور الفعل عنه كما حكى الغزالي عن الفلاسفة ، لأنه اذا قلنا أنه يعلم الضدين ، لزم أن يصدر عنه الضدان معا ، ذلك محال فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة . فالله عندهم عالم مرید عن علمه ضرورة » (١) .

فاذا انتقلنا إلى بحث ابن رشد لموضوع العلم الالهي ، وجدناه يثبت للباري صفة العلم - شأنه في ذلك شأن الأشاعرة - حيث يثبت كونه تعالى عالما ، إذ دلت أفعاله سبحانه على علمه (٢) . وهو يستدل على ثبوت العلم للباري بالدلة السمعية نفسها التي استند إليها الأشاعرة (٣) . أيضا نראה يذهب مذهبه فيثبت كونه تعالى عالما يعلم قديم ، لأنه لا يجوز أن يكون سبحانه متصف بتلك الصفة وقت ما (٤) .

ولكن ابن رشد وإن وافق الأشاعرة في إثباتهم علم الباري وقدمه ،

(١) ابن رشد : تهافت التهافت - ص ١٠٨ .

(٢) « مناهج الأئمة - ص ١٦٠ - ١٤٩ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٦٠ .

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة .

إلا إنه قد وجه نقده إليهم مخالفا لمذهبهم فيما يتعلق بصلة العلم القديم بالمعلومات الحديثة (١) ، إذا كان الاشاعرة جميعا قد ذهبوا إلى أنه تعالى يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم ، فان ابن رشد يرى أن مسألتهم هذا بعد غير صحيح ، إذ يلزم قولهم هذا - فيما يرى - القول بأن العلم المحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علم واحد ، وهذا غير معقول ، لأنه من الضروري أن يكون العلم تابعا للموجود .

(١) إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى النقد الذي وجهه ابن تيمية للأشاعرة حين إثباتهم تعلق الارادة القديمة بالمرادات الحديثة ، فانه يمكن القول بأنه قد وجه إليهم نقدا مشابها عند إثباتهم اتصال العلم القديم بالمعلومات الحديثة ، إذ ذهب إلى أنه تعالى متصرف بعلم قديم الجنس — شأنة في ذلك شأن الارادة — وهو إنكشاف جميع الأشياء له في الأزل ، بحيث لا يشذ عن علمه منها شيء . إلا أن هذا العلم القديم - فيما يذكر ان تيمية - منه ما يحدث في ذاته تعالى بحدوث المعلومات وتجدها ، كما يشهد لذلك قوله سبحانه ﴿ وليعلم الله الذين آمنوا ﴾ وقوله (أم حسبكم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) : ولذلك يرى ابن تيمية أنه لا بد من القول - خلافا لما قاله الاشاعرة - بتجدد العلم بالحوادث تبعا لتجدد تلك الحوادث ، لأن الله سبحانه إذا كان قد علم في الازل أني زيدا سيوجد في يوم كذا ، ثم وجد زيد . فان بقي هذا العلم على حاله كان جهلا لا علما ، وإن عام بعد الوجود أنه وجد ، فقد تغير العلم الاول للاحالة .

(مجموعة الرسائل الكبرى - رسالة الفرقان - ص ١٠٣ - ١٠٤) .

ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة فإنه يجب من ذاك - فيما يذكر ابن رشد - أن يكون العلم بالموجودين مختلفا ، إذ كان وقت وجود بالقوة غير وقت وجوده بالفعل (١) .

أيضا يرى ابن رشد أن الأشاعرة إن كانوا قد أثبتوا ذلك ، فإنه مما لم يصرح به الشرع ، بل إن الشرع صرح بخلافه ، إذ صرح بأنه تعالى يعلم المحدثات حين حدوثها ، إذ يقول تعالى ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ (٢) . وعلى ذلك يكون الشرع قد صرح بأنه تعالى يعلم الشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان ، وعالما بما قد تلف في وقت تلقه ، وهذا هو ما تقتضيه أصول الشرع (٣) - فيما يذكر ابن رشد - مؤكدا أن الجمهور لا يفهم من العلم في الشاهد غير هذا المعنى ، فإذا خيض بهم في مثل هذه الدقائق ، بطل معنى الألوهية عندم (٤) .

ويرى ابن رشد أن قول الأشاعرة بأن الله يعلم الموجودات المحدثنة بعلم واحد قديم لا يتغير ، يعد فاسدا . فـ «و يتساءل عما إذا كانت تلك الموجودات في حال كونها في علمه كما كانت عليه في علمه قبل كونها ؟

(١) ابن رشد : مناهج الادلة - ص ١٦٠ .

(٢) سورة الانعام : آية ٥٩ .

(٣) ابن رشد : مناهج الادلة - ص ١٦٠ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٦١

أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد؟ (١).

فإذا قل الاشاعرة بأن الموجودات في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد، لزم عن ذلك — فيما يرى ابن رشد — أن يكون العلم القديم متغيراً. وإن أجابوا بأن العلم بها في حال وجودها وقبل وجودها واحد، ألزمهم ابن رشد بالتوحيد بين الموجود والمعدوم، لأنه لما كانت حقيقة العلم هي معرفة الشيء على ما هو عليه، وجب من ذلك أن يختلف العلم بالشيء إذا ما اختلف هذا الشيء في نفسه، وإلا فانه يكون قد علم على غير ما هو عليه.

وهكذا يلزم عن مذهب الأشاعرة في هذا الموضوع — كما يذهب ابن رشد — أحد أمرين: فإما أن يختلف العلم القديم في نفسه، وإما أن تكون الحوادث غير معلومة له وكلا الأمرين يعد محالاً في حقه تعالى.

ويمكننا القول بأن ابن رشد يعد مخطئاً فيما ذهب إليه في هذا الصدد إذ أنه في هذا الموضع قد أسس نقده لمذهب الاشاعرة قياساً للقائب على الشاهد (٢)، إلا أن العلم الالهي يختلف في حقيقته عن العلم الانساني، وقد سبق للغزالي والاشاعرة — كما أوضحنا فيما سبق — أن فرقوا بين العلم الالهي والانساني، وعليه أثبتوا أنه تعالى يعلم المحدثات بعلم واحد قديم لا يتغير، لأن المعلومات — فيما ذهبوا — بالنسبة إلى علمه تعالى لافرق

(١) ابن رشد: تهافت التهافت — ص ٨٨ — ٨٩.

(٢) ابن رشد: صميمية لمسألة العلم القديم — ص ٢٦.

فيها بين ماض ومستقبل ، منجز ومتوقع ، ومن ثم لا يتبدل العلم الالهي ولا يتغير اذا انتقل بين عدم الى وجود . أما العلم الانساني فان التغير يكون فيه دون العلم الالهي

واذا كان ابن رشد قد رده هجوم الغزالي على الفلاسفة ونقده لهم فيما يتصل باتهامه اياهم بنفي ارادة الباري ، مؤكداً أن الفلاسفة قد نفوا عن الباري الارادة بالمعنى الانساني لا الالهي ، فقد فعل نفس الشيء فيما يتعلق باتهام الغزالي الفلاسفة بنفيهم علم الله للجزئيات^(١) . حيث يرى ابن رشد أن الفلاسفة لم ينفوا علم الله للجزئيات باطلاق ، بل أنهم أثبتوا — فيما يذكر — أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها .

وابن رشد في ذلك يبطل قياس الغزالي والأشاعره للغائب على الشاهد . اذ يرى أن علمنا بعد معلولا للمعلوم به ، حيث أن وجود الموجد بعد علو سبب لعلمنا ، ومن ثم فهو محدث بحدوث المعلوم ومتغير بتغيره . وأما علو سببانه فانه في مقابل علمنا بعد علو سبب للوجود . ولذلك فإن من شبه العلمين القديم والمحدث — أحدهما بالآخر ، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحده ، وذلك غاية الجهل — فيما يرى ابن رشد^(٢) .

فالعلم القديم — فيما يذكر ابن رشد — يتفق بالموجود ود على صفه غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث^(٣) . وذلك يعد غاية التزيه الواجب الاخذ

١ .. المصدر السابق : ص ٢٨ ، وأيضا : فصل المقال - ص ١١

٢ - ابن رشد : فصل المقال .. ص ١١

٣ - ابن رشد - ضميمه لمسألة العلم القديم .. ص ٢٨ .. ٢٩

به ، وعليه فانه كما لا يحدث في الفاعل تغيرا عند وجود مفعوله ، فكذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغيرا عند حدوث معلوله عنه (١) . إذ أن البرهان أدى إلى أنه عالم بالأشياء لأن حدوثها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا (٢) ، تماما كما أدى البرهان إلى أنه غير عالم بها يعلم هو على صفة العلم المحدث . ومن ثم فمن الواجب أن يكون للموجودات علم آخر لا بكيف ، وهو علم القديم سبحانه (٣) .

وعلى ذلك ينفي ابن رشد أن يكون علم الله بالموجودات على نحو علم الإنسان بها ، والذي يعد معلولا عنها ، فعلمه سبحانه بالموجودات على الضد من علم الانسان (٤) .

وإذا كان ابن رشد قد ذهب مدافعا عن مذهب الفلاسفة - والذي إرتضاه لنفسه مذهباً - إلى أن الله لا يعلم الجزئيات على النحو الانساني ، فانه ذهب أيضا إلى أنه لا يعلم الكليات على نفس النحو ، إذ الكليات المعلومه عندنا تعد - فيما يرى - معلولة أيضا عن طبيعة الموجود ، في حين أنها في علم الاول على العكس من ذلك ، ولذلك أدى البرهان - فيما يذكر ابن رشد - إلى أن العلم الالهى منزّه عن أن يوصف بكلى أو بجزئى (٥) .

(١) المصدر السابق : ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٩ .

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٤) تهافت التهافت - ص ٩١ .

(٥) ابن رشد : فصل المقال - ص ١١ - ١٢ .

فهو تعالى يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق ، والذي هو ذاته ولذلك كان اسم العلم - كما يذكر لنا ابن رشد - مقولا تلي علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم ، إذ أن علمه تعالى هو سبب الموجود ، والموجود سبب لعلمنا ومن ثم كان علمه غير متصف بالكلية ولا بالجزئية ، فإن من كان علمه كلياً ، كان عالماً بالجزئيات - التي هي بالفعل - بالقوة ، فإن معلومه بالضرورة هو علم بالقوة ، وذلك إذا كان الكلي إنما هو علم للأمر الجزئية .

ولما كان الكلي هو علم بالقوة - على النحو السابق - ولا قوة في علمه سبحانه ، فإنه ينتج عن ذلك - فيما يذكر ابن رشد - أن علمه ليس بكلي ، ويترتب عليه أيضاً ألا يكون علمه تعالى جزئيات ، لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم .

فإنه سبحانه لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي هو مقابله ، كما لا يتصف بهما ما شأنه ألا يوجد فيه واحد منها ، ومن ثم كان سبحانه غير متصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي فينا ، ولا يفاير وجوده علمه (١) ويوضح ابن رشد أنه إذا كانت هذه المسألة قد انحصرت في قسمين ضروريين ، أحدهما أن الله لو عقل الموجودات على أنها علمه لعلمه للزم أن يكون عقله كائننا فاسداً ، وأن يستكمل الأشرف بالأخس . ولو كانت ذاته غير عاقلة للأشياء ونظامها لكان هاهنا عقل آخر ليس هو إدراك صور

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة .. ج ٣ .. ص ١٧٠٧ - ١٧٠٨ .
وأيضاً : تهافت التهافت .. ص ٦٠ - ٨٥ - ٨٦ .

الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام ولما كان هذان القسمان مستحيلين - فيما يرى ابن رشد ، فانه لا بد من القول بأن ما تعلقه ذاته سبحانه هو الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذي صارت به موجوده ^(١) .

أيضا يرى ابن رشد أن علمه سبحانه لا يقتسم الصدق والكذب ، بل أن ذلك من شأن العلم الإنساني ، فعلمه تعالى لا يقتضى بذلك نقصا ولا يدرك كيفيته إلا هو سبحانه . وكذلك الامر في الكليات والجزئيات فيصدق عليه تعالى أنه يعلمها ولا يعلمها .

وإذا كان الغزالي قد ذهب مهاجما للفلاسفة إلى أنهم قد قصرُوا علم الله على الكليات دون الجزئيات ، فانه فيها يذكر ابن رشد لم يكن محيطا بمذهبهم على وجهه الصحيح ، إذ أن الفلاسفة لم يعنوا بذلك العلم بالجزئيات باطلاق ، بل بالعلم بالجزئيات بالمعنى الإنساني ، لأن العلوم الإنسانية كلها - فيما يرى ابن رشد - هي إنفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها أما علم الله تعالى فهو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه ^(٢) .

ويرى ابن رشد أن تعدد المعلومات في العلم الأزلي يختلف تماما عن تعددها في العلم الانساني ، إذ المعلومات في الأخير يلحقها التعدد من وجهين

(١) ابن رشد : تهافت التهافت - ص ٦٠ - ٨٥ - ٨٦ ، وأيضا : تفسير ما بعد الطبيعة - ج ٣ - ص ١٧٠٦ - ١٧٠٧

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت - ص ١٠ .

أحدهما من جهة الخيالات ، وثانيهما تعددها في أنفسها في العقل . فإذا زهنا العلم الأزلي عن معنى الكلى على النحو السابق . فانه يرتفع عن هذا التعدد ، ويبقى هناك تعدد ليس شأن العقل فينا إدراكه (١) - كما يذكر ذلك ابن رشد . وهو لذلك يرى أن علمه تعالى واحد وليس مطولا عن المعلولات . بل هو علمه لها ، والشئ الذى أسبابه كثيرة هو كثير ، أما الشئ الذى معلولاته كثيرة ، يلزم أن يكون كثيرا بالوجه الذى به المعلولات كثيرة ، وعلم الاول لا يشك في أنه قد إنتفى عنه الكثرة التى في المخلوق ، كما إنتفى عنه التغير بتغير المعلوم (٢) .

ونتيجة لما سبق يذهب ابن رشد إلى أنه تعالى فعل محض وعلمه ، ولذلك لا يقاس علمه على العلم الإنسانى . فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غير ، فهو علم غير منفعل . ومن جهته ما يعقل الغير من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل . وإذا وجب تعلق علمه بهذه الموجودات ، فأما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، وإما أن يتعلق بها على وجه أشرف من تعلق علمنا بها ، ولما كان تعلق علم البارى بالموجودات على نحو تعلق العلم الإنسانى محال ، كان من الواجب - فيما يذكر ابن رشد - أن يتعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم من الوجود الذى تعلق علمنا به ، لان العلم الصادق - فيما يرى - هو الذى يطابق الوجود . ولما كان علمه سبحانه أشرف من علمنا ، كان علمه متعلقا بالموجود من جهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا بها .

(١) المصدر السابق : ص ٨٦

(٢) المصدر السابق : ص ٨٨ - ١١٢

وعلى ذلك فإن للموجود عند ابن رشد وجودين ، وجوداً أشرف ووجوداً أخس ، والوجود الأشرف عنده هو علة للاخس . وهنا يتضح تأثير ابن رشد بأستاذه أرسطو ، اذ يذكر أن ذلك هو معنى قول القدماء : أن الباري تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها . الا أن ابن رشد يعود فيقترب من الصوفية ، اذ يسوى بين قول الفلاسفة السابق ، وبين قولهم (لا هو الا هو) . ولكنه يقصر ذلك كله على العلماء دون العامة (١) .

تاسعاً : نظره نقدية

من استعراضنا السابق لمذهب الغزالي والأشاعره ، يتضح لنا كيف كان الغزالي متابعاً لمذهب أئمتـه من مفكرى الاشاعره فى عـمـرـه وفى خصوصه . كما تتضح أيضاً متابعته التامة لأستاذه الجوينى بوجه خاص ، حتى أنه يمكن القول بأن الغزالي كاد ينقل عن استاذه مذهبه نقلاً حرفياً ، سواء كان ذلك فى معرض بحثه بصفة الارادة الالهيه رصـلـتـها بالمحدثات ، أو فيما يتصل بدراسته لصفة العلم الالهى وتعلقه بالمعلومات الخادثة .

أيضاً يبدو لنا أن أشعرية الغزالي لم تقتصر فقط على اثباته لارادة البارى وعلمه وانصـالـهـا بالمحدثات ، بل امتدت لتشمل معالجة موضوع أفعال الله وما أحاط به من مشكلات أثارها خصومه ، مثل مشكلة حرية الارادة ، اذ رأيناه يلتمس لها حلاً فى القول بالكسب الاشعرى ، وكذلك مشكلة قدم العالم واثباته لحدوثه متابعاً لمن سبقوه من الاشاعره .

أيضا يتضح لنا التأثير الاشعري في معالجة الغزالي لمشكلة العلاقة بين الاسباب ومسبباتها ، والتي نجمت عن اضلاله للمشيئة الالهيه جريا على مذهب أسلافه من الاشاعره ، والذين عضدوا مذهبهم في ذلك قولا بالجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد ، والذى كان المعترلة أول القائلين به ، ثم انتقل قولهم الى الاشعري ثم أخذه عنه جميع من تلوه من أتباعه ، سواء وضع القول به - الجوهر الفرد - في مذهبهم بطريق مباشر كالباقلائي ، اذ عاج القول بالجوهر الفرد بشكل منفصل ودقيق ، أو من انتصر منهم للقول بالجوهر الفرد بطريق غير مباشر كالجويني والغزالي ، اذ يتضح تأثير نظرية الجوهر الفرد في اطلاقها المشيئة الالهيه وفي مذهبها في السببية ، وأن لم يبحثنا تلك النظرية بشكل منفرد .

كذلك يمكننا نلمس التيار الاشعري في فكر الغزالي على الخصوص ، حين اثباته قدم العلم الالهى وقيامه بذات البارئ ردا على المعترلة ، إذ نراه في هذا الصدد يكاد يكون ناقلا لردود أستاذه على المعترلة نقلا حرفيا .

الا أنه يمكننا القول أن الغزالي وأن اعتبرناه متابعا لائتمسه في مختلف نواحي مذهبه في هذا المجال ، إلا أنه قد انفرد بالرد على خصومه من الفلاسفه ، سواء حين قولهم بقدم العالم ، أو فيما يتصل بقصرهم علم الله على الكليات دون الجزئيات ، أو في ذهابهم الى كونه تعالى يعلم ذاته فقط . حيث لم يسبق الغزالي في الرد على الفلاسفه فيما يتصل بهذه الموضوعات غيره من الاشاعره ، وان كان الجويني قد رد على الفلاسفه من قبل ، إلا أنه قصر ردوده على قولهم بقدم العالم مثبتا لحدوثه ، ومتابعا في ذلك لامامه الباقلاني

فى رده على الدهريين والطبايعيين، والذى كان متابعا بدوره لشيخه الاشعرى حين إثباته لحدوث العالم .

ولذلك فإننا نستطيع القول بأن الغزالى وإن تأثر الفكر الاشعرى فيما يتصل برده على الفلاسفة حين قولهم بقدم العالم .. هذا وإن كان البعض ينسب تأثيره فى ذلك بيحيى النحوى (١) .. فان هذا التأثير الاشعرى لم يبلغ ردوده على الإشكالات التى أثارها هؤلاء الفلاسفة حول مشكلة العلم الإلهى .

وفى نهاية الامر يمكن لنا أن نعبر عن رؤيتنا الخاصة فى هذا المجال قائلين بأن الغزالى وأساتذته من الاشاعرة قد استطاعوا أن يجدوا حلا يمد

(١) يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية .. ص ١٦٣ ، وأيضاً : بحث عن الغزالى ومصادره اليونانية للدركتور عبد الرحمن بدوى - من مهرجان الغزالى بدمشق .. طبعة القاهرة سنة ١٣٨١ - ص ٢٢٢ . والواقع أن ردود الغزالى على الفلاسفة تحتاج إلى مزيد تحقيق لبيان مدى صحة تلك الدعوى . وتفصيلها أن الغزالى قد اعتمد فى كتابه « تهافت الفلاسفة » على كتاب لفيلسوف يونانى أفلاطونى هو أبرقلس ورد بيحيى النحوى عليه ، وهذا الكتاب هو « حجج ابرقلس فى قدم العالم » المخطوط بمكتبة الظاهرية بدمشق والذى نشره د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه « الافلاطونية الحديثة عند العرب » القاهرة سنة ١٩٥٥ . فالغزالى استند إلى ردود يحيى النحوى على الحجج الثانى عشرة التى أوردها ابرقلس . فأثبت النحوى السكندرى أن العالم محدث وليس قديما .

مناسبا إلى حد ما لمشكلة اتصال الإرادة والعلم والقديم بالحادثات ، نقول هذه وإن إرتأى ابن رشد ومن تابعه رأياً مخالفاً لذلك .

أيضاً نقول أن ابن رشد لم يستطع من خلال نقده غير المباشر للغزالي أن يدافع عن مذهب الفلاسفة حين قصرهم علم الله على الكميات دون الجزئيات وعلى ذاته تعالى دون غيره . ولذلك نعتبر أن التوفيق في هذا المجال كان من نصيب مذهب الغزالي لا مذهب ابن رشد .

نقول ذلك إذ نرى أن ابن رشد في توضيحه لموقفه من مشكلة علم الله بالكميات والجزئيات ، قد إستند إلى حجج نراها من جانبنا ضعيفة واهية في مقابل حجج الغزالي . فعلى سبيل المثال نجده تارة يهاجم الغزالي مبطلا لقياسه الغائب على الشاهد ومثبثا لعلمه تعالى بالجزئيات على هذا الأساس ، ثم نراه تارة أخرى يعود فينتصر لقاعدة قياس الغائب على الشاهد مما يقطع بخلخلة مذهبه وتذبذبه كما يشير إلى ضعف أسانيده وإثباتاته التي لم ترق بذلك إلى مستوى البرهان ، الذي طالما تحدث عنه ونادى به .



الفصل الخامس

صفة الكلام عند الغزالي وفي التراث الأشعري

أولا - إثبات الغزالي كون الباري متكلماً بالكلام النفسى ورده على الفلاسفة والكرامية .

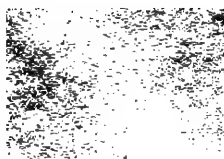
ثانيا - إثباته الكلام النفسى معنى زائداً على العلم والإرادة خلافاً للفلاسفة .

ثالثا - إثبات الغزالي قدم الكلام النفسى ووحدته وقيامه بذات الباري خلافاً للمعتزلة .

رابعا - إثباته أن القرآن كلام الله غير مخلوق ورده على المعتزلة .

خامسا - الأصول الفكرية الأشعرية فى بحث الغزالي لصفة الكلام .

سادسا - الموقف الأشعري كما يراه ابن تيمية بمنظور نقدى .



أولاً : إثبات الغزالي كون الباري متكلماً بالكلام النفسى

ورده على الفلاسفة والكرامية

عالج الغزالي كما عالج أسلافه من الأشاعرة موضوع كلام الله باعتبار الكلام أحد صفاته تعالى النبوتية السبع التى أثبتها الأشاعرة للبارى .

وفى معالجته لهذا الموضوع ، نراه يتابع مذهب أئمتة ، إذ يثبت كونه تعالى متكلماً فيسلك نفس المسلك الذى سبق وأتبعه فى إثبات السمع والبصر له سبحانه ، حيث يستند فيه إلى قاعدة الكمال قياساً للغائب على الشاهد حيث يرى أنه لما كان الكلام بعد كمالاً فى حق المخلوق وأن عدمه يعد نقصاً فى حقه ، فانه من الأولي أن يكون هذا الكمال للمخلاق وأن يتفق عدمه عنه (١) .

ومجدد بنا أن نشير فى ذلك إلى أن الغزالي وإن تابع أئمتة فى هذا المقام إلا أنه قد توجه بنقده إلى أحدهم وهو الباقلانى ، إذ استند الأخير فى إثباته لكلام البارى إلى أحاديث الرسول وإلى الإجماع . إذ يرى الغزالي أن الاحتجاج بأحاديث الرسول فى هذا الموضوع يقتصر عن ذروة اليقين (٢) .

(١) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ٢٠ ، وأيضاً : نهاية الأقدام فى علم الكلام للشهرستانى - ص ٢٧٠ - ٢٧٤ - ٣١٩ - ٣٢٠ ، وأيضاً : أبكار الأفكار لسيف الدين الآملى - مخطوطه مصوره بمعهد أحياء المخطوطات بالجامعة العربية - رقم ١ - ٠ « علم كلام » - لوحة ٤١ أ - ٥١ ب ، أيضاً : غاية المرام فى علم الكلام للأندلسى - ص ٩١ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٢ ، وأيضاً : نهاية الأقدام =

لأن المنكرين للكلام المرسل هم بالضرورة ينكرون تصور الرسول ، إذ أن معنى الرسول - كما يوضحه الغزالي - أنه المبلغ لرسالة المرسل ، فإذا لم يكن للمرسل كلام لم يكن من ورد الامر والنهي على لسانه رسولا بل يكون هو الأمر الناهي لا مرسله . يقول الغزالي : « المكذب بالكلام لا بد أن يكذب بتبليغ الكلام ، والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام . والرسول عبارة عن المبلغ » (١) .

أيضا ينتقد الغزالي غيره من الاشاعرة والذي حاول إثبات الكلام للبارئ إستناداً إلى دلائل عقلية مقتضاه ، أن العقل الصريح يقضى بتجوير تردد الخلق بين الامر والنهي ووقوعهم تحت التكليف ، وما وقع فيه التردد فإنه إما أن يكون قديماً أو يكون حادثاً . فإن كان قديماً فهو المطلوب وان كان حادثاً فكل صفة حادثه لا بد أن تكون مستنده إلى صفة قديمة للرب تعالى قنعا للتسلسل ، وإذا كان هذا هكذا ، كان من الواجب أن يستند تكليف الخلق إلى أمر ونهي هو صفة قديمة للرب ، وهو كلامه سبحانه (٢) .

ويعلق الغزالي على هذا الدليل الذي أورده أحد أئمنه من الاشاعرة - وزرحح أن يكون الاشعري - موضحاً أن هذا الدليل لا يصح التعويل

== في علم الكلام للشهرستاني - ص ٢٨٠ - ٢٨١ ، وقارن ذلك بما أورده القاضي عبد الجبار في (المغنى) - ٨٥ - ص ٣٢٩ - ٣٩٨ - ٤٨٨ - ٤٩٣ - ٥٠٦ .

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٢

(٢) المصدر السابق : ص ١٠١

عليه (١) ، إذ أنه لا يلزم من كون ما وقع به التكليف من الاوامر والنواهي -
 جازاً أن يستند إلى صفة قديمة - أن تكون أمراً ونهياً ، حتى لا يكون أمر
 بادث إلا عن أمر ، ولا نهى إلا عن نهى . لأن افتقار الجائز في الوجود
 لا يدل - فيما يرى الغزالي - إلا على ما يجب الانتهاء إليه والوقوف عليه ،
 ولا دليل قاطع يؤكد على كون هذا التكليف أمراً أو نهياً . وبهذا يثبت
 الغزالي فساد هذا الاستدلال (٢) .

وإذا كانت مشكلة كلام الله من المشكلات الهامة التي دارت حولها
 البحوث والدراسات عند كثير من المتكلمين فضلاً عن فلاسفة الإسلام ، بل
 والمنازعات أحياناً حتى أنها كانت سبباً في محنة أحمد بن حنبل ، فإنه من
 الواجب علينا في هذا المقام ولكي نكون على بينة بالمشكلة من جميع
 جوانبها ، أن نورد دعوى الفلاسفة وأيضاً الكرامية ، إذ أنهم يعتبرون
 المخالفين ، الخصوم الحقيقيين لمذهب الاشاعرة ، في حين أن الخلاف بين
 الاشاعرة والمعتزلة به . في كثير من جوانبه خلافاً لفظياً لا جوهرياً كما نرى
 ذلك عند كل من الفلاسفة والكرامية .

فقى الاتجاهات الفلسفية الاسلامية ، نرى أن الفلاسفة قد أنكروا أن
 يكون البارئ متكلماً على الحقيقة ، وإنما يخلق سبحانه في ذات النبي
 ﴿ ﷺ ﴾ سماع أصوات منظومة في النوم أو في اليقظة بحيث لا يكون
 لتلك الاصوات سماع من خارج البتة . بل أنها توجد في سمع النبي دون

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٢) المصدر السابق : ص ١٠١ - ١٠٢

غيره . تماما كما يرى النائم أشخاضا ويسمع أصواتا لا يراها ولا يسمعها من هم حوله ، فإذا كان النبي عالياً في رتبته فإنه يسمع في يقظته دون غيره أصواتا منظومة فيحفظها ، وهذا هو تفسير الفلاسفة لرؤية النبي للملائكة وسماعه الوحي منهم . أما من ليس في الدرجة العالية من النبوه فإنه - فيما يذكرون - لا يرى ذلك إلا في المنام (١) .

(١) المصدر السابق : ص ١١٤ . وفي هذا الصدد نذهب مستعرضين لمذهب فلاسفة الاسلام بشيء من التفصيل ، لكي يتسنى لنا أن نحكم على مدى صحة مذهب الغزالي وأسلافه من مفكرى الأشعرية في إثباتهم لكلام البارى . فابن سينا مثلاً يصور مذهب الذي ينفي فيه أن يكون للبارى سبحانه كلام بقوله : « فوصفه بكونه متكلم لا يرجع إلى تردد العبارات ، ولا إلى أحاديث النفس والفكرة المتخيلة المختلفة العبارات دلائل عليها » بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبى ﷺ بواسطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب وهو كلامه . فالكلام عبارة عن العلوم الخاصة للنبى ﷺ ، والعلم لا تعدد ولا كثرة ﷻ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ﷻ بل التعدد إما أن يقع في حديث النفس أو الخيال والحس . فالنبى ﷺ يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك ، وقوة التخيل نتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغاً فتنتقش تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاماً منظوماً ويرى شخصاً بشرياً ، فذلك هو الوحي لأنه الشيء إلى النبى بلا زمان فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى والملقى كما يتصور في المرأة المجلوه صورة المقابل ، فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية ، وتارة بعبارة العرب . فالمصدر =

== واحد والمظهر متعدد . فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها ، وكلمها عبر عنه بعبارة واقترنت بنفس الصور ، فذلك هو آيات الكتاب ، وكلمها عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو أخبار النبوة » ﴿ الرسالة العرشية لابن سينا - نسخة بدار الكتب ضمن ﴿ مجموعة فلسفية ﴾ رمز و - رقم ٣٣٢٩ - ص ١٢ ﴾ . من هنا يتضح أن الفلاسفة قد استبدلوا لكلام النفس الذي أثبتته الأشاعرة لله - فيما نوضحه بعد ذلك - بالوحي الذي يتلقاه الأنبياء . أما في اليقظة أو في المنام ﴿ اثمرة المرضية في المسائل الفاراييه للفارابي - تصحيح فريد رخ ديتريشى - طبعة ليدن ١٨٨٩ - ص ٧٥ ، وأيضاً : آراء أهل المدينة الفاضلة - ص ٤٧ وما بعدها ، وأيضاً : في الفلسفة الإسلامية للدكتور مدكور - الطبعة الثالثة - ١ - ص ٣٧ - ٧٣ - ٧٤ ﴾ .

أما دليل الفلاسفة على نفيهم الكلام الباري سبحانه ، فهو أن هذا الكلام إما أن يكون من جنس كلام البشر أو ليس ، ومحال أن يكون من جنس كلام البشر وإلا كان مشاركاً لكلام البشر في الامكان والعرضية ، مما يلزم عنه أن يكون سبحانه محلاً للاعراض وهو محال . أيضاً فإنه ان كان كذلك فإنه إما أن يكون من جنس كلام اللسان وإما أن يكون مما في النفس ، فان كان من جنس كلام اللسان فهو محال لأن كلام اللسان يتكون من الأصوات والحروف وهى محالة في حقه سبحانه ، إذ الصوت لا يكون إلا عن إصطكاك أجرام والحروف هى عبارة عن تقطيع الأصوات مما يستدعى كون الباري سبحانه جرماً - تعالى عن ذلك . أما ان كان كلام الباري من جنس ما في النفس فان الفلاسفة لا يشكرون هذا النوع من ==

== الكلام - كما أنكرته المعتزلة - إلا أنهم لم يثبتوه زائدا على العلم والقدرة والارادة . أما دعوى الأشاعرة باثبات الكلام للبارى وأنه لا يماثل كلام البشر ، فإن الفلاسفة يجيبونهم بأنه إذا كان كذلك لكان التسليم به غير غير معقول ، وما ليس بمعقول كيف يمكن التسليم بكونه كالا للرب وأن عدمه نقصان . ﴿ النجاء لابن سينا - ص ١٥٩ - ٦٦ ، وأيضاً : رسالة في القوى الإنسانية لابن سينا - ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - ص ٦١ - ٦٤ 〉 .

وينكر الفلاسفة على المعتزلة إستنادهم إلى شرطية أو امره تعالى ونواهيته لتحقيق الطاعة لله وصحة رسالته ، إذ ذهبوا إلى أن صحة الرسالة لاتستند إلى الأمر والنهى بالقول بل إلى التخيير على وجه الطواعية والاذعان على وفق الارادة « فالبارى تعالى ملك مطاوع وله أمر ونهى لا عن طريق قولى بل عن طريق فعلى » فان تخيره سبحانه للمخلوقات وإبداعه للكائنات بلا آلات وتقليبه الخلاق بين أطوار المرغبات والمنفرات على وجه الطواعية ، هي حالات تنزل منزلة القول بالأمر والنهى حتى إذا عبر عن تلك الحالات بالقول كان ذلك أمراً ونهياً . ويستدل الفلاسفة على صحة ذلك بقوله تعالى ﴿ ثم إستوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض إئتيا طوعاً أو كرها قالنا أتينا طائعين ﴾ سورة فصلت - آية ١١ ﴿ وليس ذلك فيما يرى الفلاسفة إلا عبارة عن الانقياد والاستسجار ، إذ يتعذر أن يكون ذلك خطاباً فى حق السماء أو قولاً لها . أيضاً يذكر الفلاسفة مستدلين على صحة دعواهم السالفة، أن بعض الناس قد يشته صغائهم بحيث يقرب إتصافهم بالعقون =

الكروية والنفوس الروحانية فيطلعون على أمور غيبية من غير واسطة ولا تعلم فيسمعون من الأصوات ويرون من الصور ما لا يراه من ليس من أهل منزلتهم من البشر ، على ما يراه النائم في منامه ، فتكون حالتهم إذ ذاك نازلة منزلة ما لو أوحى إليهم بأن الأمر الفلاني كذا وكذا . وعليه كان مصدر الرسائل - فيما يذكر الفلاسفة - هو طوعية المخلوقات لله عن إرادة وإختيار ، لا عن أمر ونهى . ﴿ مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا - القاهرة سنة ١٩٠٨ - الرسالة الأولى - ص ٢٥ - ٢٩ ، وأيضاً : رسالة في القوى الإنسانية لابن سينا ضمن المجموعة السابقة - ص ٦٣ - ٦٧ ، أيضاً : الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي - ص ١١٤ - ١١٥ ، وأيضاً : حوار بين المتكلمين والفلاسفة ﴾ مشكلة الوجود ﴾ للدكتور الآلوسى - مطبعة الزهراء بغداد سنة ١٩٦٧ - ص ٤١) .

وهكذا رتب الفلاسفة - وأتفق معهم المعتزلة في ذلك - على قولهم بأن العقل يقضى بالتحسين والتقبيح تصورههم للوحى ، حيث ذهبوا إلى أنه لما كان نوع الانسان هو أشرف موجود في عالم الكون لكونه مستعداً لقبول النفس الناطقة ، لم يكن في العقل بد من حصول لطف المبدأ الأول وإفاضة الجود منه عليهم لكي تتم لهم النعمة في الدنيا والسعادة في الآخرة ﴾ ، وكل واحد من الناس قلما يستقبل بنفسه وفكرته وحولته وقوته في تحصيل أغراضه الدنيوية ومقاصده الأخروية بمعين له ومساعد من نوعه ، وذلك لا يتم إلا بالانقياد والاستسخار من البعض للبعض ، ولكن هذا الخضوع والانقياد من المرء لصاحبه لا يكون بنفسه ، بل النظر إلى المخلوقات =

= والمرغبات الدنيوية والأخروية والسنن التي يتبعونها والآثار التي يقتدونها ، وهذا لا يتم الا ببيان ومشرع يخاطبهم ويفهمهم ويكون من نوعهم ، وهذا البيان يجب أن يكون مؤيدا من عند الله تعالى بالمعجزات والأفعال الخارقة للعادات والتي تنقاصر عنها قوى غيره من نوعه بحيث يكون ذلك موجبا لقبول قوله والانقياد له فيما يسنه ويشرعه ويدعو به إلى الله وإلى عبادته والانقياد لطاعته وما يليق به تعالى وما لا يليق وأحكام المعاد وأحكام المعاش ، لكي يتم لهم النظام أو يتكامل لهم اللطف والأنعام . وهم - الفلاسفة والمعتزلة — يختتمون مذهبهم السالف بربطهم بين تحسين العقل وتقييده وبين الحكم على صحة الرسائل العقل ، دونما حاجة إلى الرسول ، إذ يرون أن كل ما سبق فالعقل يوجبه لكونه حسنا ويحرم إنتقاده لكونه فيجها . (النجاة لأبن سينا - نشرة الكردي - القاهرة سنة ١٩٣٨ - ص ٣٠٣ - ٣٠٨ ، وأيضا : المعنى للقاضي عبد الجبار - ١٥٠ - نشرة المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر .. القاهرة سنة ١٩٦٥ - ص ٣٧ - ٩٧ - ٣٠٠ - ٢٠٢ ، وأيضا : مناهج الأدلة لأبن رشد .. تحقيق د محمود قاسم .. مكتبة الأنجلو .. القاهرة سنة ١٩٦٤ - ص ٢١٠ ، وأيضا : الآثار الباقية من القرون الخالية للبيريوني - نشرة المستشرق سخاو .. لبيبيزج سنة ١٩٢٣ - ص ١ - ٢ من المقدمة ، أيضا . المقدمة لابن خلدون .. المكتبة التجارية .. القاهرة بدون تاريخ .. ص ١٩١ - ١٩٢ ، أيضا : يحيى بن يقطان لابن سينا وابن طفيل والسهوروردي - تحقيق د. أحمد أمين - دار المعارف .. القاهرة سنة ١٩٥٩ - ص ٦٢ - ٦٣ ، أيضا : أعلام الفلسفة العربية للدكتور كمال اليازجي =

أيضاً يذهب الفلاسفة إلى أن الكلام الثابت للمخلوق طبقاً لقاعدة الكلام، لا يصح أن يثبت للبارئ سبحانه ، إذ هو - فيها يذكرون - كمال بالمعنى الانسانى لا الهى^(١) ، لأن هذا الكلام إما أن يراد به الأصوات والحروف وهى إعتبارات ينقسم إليها الكلام الإنسانى ، وإما أن يراد به القدرة على إيجاد تلك الأصوات والحروف فى نفس القادر . ويبطل القسم الأول فى حقه تعالى لحدوث الأصوات والحروف وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث، هذا وإن كان القسم الثانى جائز فى حقه تعالى ، وهو فى ذلك يفارق المخلوقين الذين يعد الكلام بنوعيه السابقين كلاً بالنسبة إليهم^(٢) .

وبوضح الفلاسفة أن الكلام بمعناه الثانى وهو القدرة على خلق الأصوات

= وآخر - طبعة بيروت سنة ١٩٥٧ - ص ٨١٨ ، أيضاً : نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى - تصحيح جيوم - طبعة المثنى ببغداد - بدون تاريخ - ص ٣٧٥ - ٣٧٦ ، أيضاً : حوار بين المتكلمين والفلاسفة للالوسى - ص ٤١ - ٤٢ ، أيضاً : جمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته للدكتور محمود قاسم - مكتبة الأنجلو - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٢١٦ - ٢١٧ ، أيضاً : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه للدكتور إبراهيم مذكور - طبعة الحلبي - القاهرة سنة ١٩٤٧ - ص ٨٤ - ٩١ - ١٢٠ - ١٢٢ ، أيضاً : رسائل إخوان الصفا - طبعة صبيح - القاهرة سنة ١٩٣٩ - ج ٣ - ص ٣٢ - ٣٣ ، ج ٤ - ص ١٧٨ ، وأيضاً . لباب المعقول المكلاآتى - تحقيق د. فوقية حسين - ص ٢٦٣) .

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٢ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٣ .

والحروف وان كان يعد كمالا في حقه تعالى باعتبار كمال القدرة - تماما كما يعد كذلك بالنسبة للمخلوقين ، إلا أن التكلم - فيما يرون - لا يكون متكاما فقط باعتبار قدرته على خلق الأصوات بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه ، وهذا يبطل في حق الله سبحانه ، إذ يصير به محلا للحوادث . من هنا إستحال الباري . كما يذكر الفلاسفة - أن يكون منكما (١) .

فاذا كان الفلاسفة فيما أروضحنا قد أنكروا أن يكون الباري متكاما وإتفقوا في ذلك مع الكرامية ، إلا أنه يمكننا القول بأن الفارق بينها يعد جوهريا ، فعلى حين يذهب الفلاسفة إلى إستحالة أن يكون الباري متكاما باعتبار خلقه للكلام في نفسه ، نرى الكرامية وقد أنكروا أن يكون الباري متكاما بالمعنى الأشعري .. وهو الكلام النفسى .. لا تنزيها للبارى عن حلول الحوادث بذاته - كما ذهبت إلى ذلك فلاسفة الاسلام .. إذ أنهم جوزوا ذلك في حقه تعالى ، فذهبوا إلى أنه سبحانه متكلم في الأزل بمعنى أنه قادر على خلق الكلام في ذاته (٢) .. وهو المعنى الذى أنكره فلاسفة الاسلام متفقين في ذلك مع المعتزلة وأيضا الأشاعرة .. وأنه سبحانه لا يحدث شيئا من المخلوقات قبل أن يحدث في ذاته قوله ﴿ كن ﴾ (٣) ، وأنه لا بد أن يكون قبل أحداثه لهذا القول ساكتا ، فيكون سكونه بذلك قديما كـم ، إذ

(١) المصدر السابق : نفس الصفحه

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٥ ، وأيضا : الفصل في الملل والنحل لابن

حزم - ح ٣ - ص ٨

(٣) الاسنن ايبني : التبصير في الدين .. ص ١٠١

يستحيل عدم القديم (١) .

فإذا كان الكراميه قد ذهبوا إلى ذلك ، فقد حاول الغزالي رد دعواهم من وجهين : الوجه الأول ، وهو قولهم بأن السكوت هو عدم الكلام وليس بصفه ، فيرى أن ذلك بعد محلا . لأن السكوت فيما يرى معنى مضاد للكلام ، وهو وصف زائد على الكلام (٢) . ويؤكد الغزالي أن الكراميه بقولهم هذا يعجزون عن إثبات حدوث العالم (٣) ، لأن ظهور الحركة بعد السكون إذا كان يدل على حدوث المتحرك فإن ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدوث المتكلم .

أما دليل الغزالي على كون السكوت معنى زائد على الكلام ، فهو أننا ندرك فرقا بين حالة الذات الساكنة والمتحركة ، إذ الذات مدركة في الحالتين إلا أننا نجد تفرقه بين الخابن ، وهذه التفرقة ليست راجعه .. فيما يرى الغزالي - إلى زوال أمر وحدث آخر ، لأن الشيء لا يفارق نفسه ، بل إن هذه التفرقة ترجع إلى وصف زائد على الذات الساكنة ، وهو الحركة ، أو الذات الساكنة ، وهو الكلام (٤) .

يقول الغزالي في ذلك : « القديم ذات قبل حدوث الكلام ، علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام ، يعبر عن ذلك الوجه

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد — ص ١٢٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٦ .

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة

بالسكوت وعن هذا الكلام، فهما وجهان مختلفان أدركت عليهما ذات مستمرة الوجود في الحالتين،^١ وللذات هيئة وصفه وحاله بكونه ساكتا ، كما أن له هيئة بكونه متكلمًا ، وكماله هيئة بكونه ساكتا ومتحركا وأبيض وأسود» (١) .

أما عن الوجه الثانى الذى يلتزمه الغزالي فى الرد على دعوى الكرامية بكون السكوت هو عدم الكلام ، فإنه يتبع فيه منهج السير والتقسيم (٢) . يرى أنه إذا سلمت الكرامية مثلاً بأن السكوت ليس بمعنى وإنما هو راجع إلى ذات خالية من الكلام ، فإن خلو الذات فى تلك الحالة هو حال لها ينعدم بطروء الكلام عليها ، فإذا طرأ الكلام عليها إنعدم حال انفكاكها عن الكلام ، وهو السكوت . فإذا كان حال الانفكاك عن الكلام هو السكوت يعد قديماً ، فإنه قد انتفى بطروء الكلام ، وهذا يعد — فيما يرى الغزالي — بطلان لدعواهم لأن القديم لا يتنقّى سواه كان ذاتاً أو حالاً أو صفة (٣) .

وأما عن دعوى الكرامية القائلة بأنه تعالى قد أحدث العالم بأحداثه

(١) المصدر السابق : ص ١٢٦

(٢) السير فى اللغة : الاختبار . . . وفى الاصطلاح ، اختبار الوصف هل يصلح للعالم أم لا ، والتقسيم هو أن العلة إما كذا أو كذا ، وقياس السير والتقسيم عند المتكلمين هو الذى يسميه المنطقة الشرطى المنفصل ، وهو يرجع إلى مقدمتين ونتيجة ، ومثاله : العالم أما قديم وأما حادث ، والثانية أن تسلم إحدى القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لا محالة نتيجه . (الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالي .. ص ٢١) .

(٣) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد .. ص ١٢٧

فى ذاته إيجاداً وهو قوله ﴿كن﴾ وهو صوت (١) ، فان الغزالى يذهب إلى أن ما تأدى بهم إلى هذا القول هو سوء فهمهم لقوله تعالى ﴿إذا أَرَادَ شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (٢) حيث أنهم فهموها بمعنى التكوين وإعتبروها لذلك أزلية وفى مقابل ذلك يذهب الغزالى إلى أن المقصود بـ ﴿كن﴾ فى الآية السابقة ليس هو أحداث الكلمة فى ذات الله سبحانه أو فى غير ذاته - كما هو فهم الكرامية لظاهر النص - وإنما هو كماله عن نفاذ قدرته تعالى وتكاملها (٣) .

والغزالى يحاول ابطال دعوى الكرامية بأن أحداث البارى سبحانه للعالم قد حدث بقوله بأحداثه لقوله كن فى ذاته ، فيوضح إستحالة ذلك من ثلاثة أوجه : أحدها : إستحالة قيام الصوت بذاته (٤) - وإن كنا لا نتفق مع الغزالى فى ذلك ، إذ الكرامية من المجوزين للقيام بالحوادث بذاته تعالى ، وبالتالى فليست هناك جدوى لإيراده هذا الدليل حياهم .

أيضا يوضح الغزالى فساد دعوى الكرامية من وجه ثان ، إذ أن قواه

(١) المصدر السابق : ص ١٣١

(٢) سورة يس : آية ٨٢

(٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٣٢ ، أيضا : نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى - ص ٣٠٣ - ٣٠٧ ، أيضا الأسماء والصفات للبيهقى - تحقيق وتعليق الكوثرى - مطبعة السعادة - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ، وأيضا : مقدمة مناهج الأدلة للدكتور محمود قاسم - ص ٦٧ - ٦٨

(٤) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٣١

تعالى ﴿كن﴾ لا يمكن أن يكون حادثا ، لأنه - فيما يذكر - مؤلف من حرفين والحروف حادثة ، لأن لها بداية ونهاية وتراكيب وغيرها . وقوله تعالى كن ان كان قد حدث من غير أن يقول له البارئ كن ، فليحدث العالم إذن من غير أن يقول له كن ، إذ الاثنين يتساويان - فيما يرى الغزالي - في الحدوث ، ولذلك فإن انتقر قوله ﴿كن﴾ في أن يكون إلى قول آخر فإن ينجم عن ذلك أن يفتقر القول الآخر إلى قول ثالث ورابع مما يلزم عنه التسلسل . كذلك فانه مما يوضح استحالة احداث البارئ في ذاته لقوله كن عند احداثه للمخلوقات ، أنها تحدث في كل وقت ، ومعنى ذلك إذا سلمنا به أن يجتمع في ذاته ما لا نهاية له من الأصوات في كل وقت ، والعقل بالضرورة يعلم استحالة ذلك . أيضا فان لفظ كن مرتب من حرفين ، لا يمكن النطق بها مجتمعين في وقت واحد ، لأن الجمع بين الحرفين محال ، بل ينبغي أن يكون النطق بها مرتبا ، والا لم يكن قولنا مفهومًا ولا كلامًا (١).

وفي توضيح الغزالي لفساد دعوى الكرامية من الوجه الثالث ، نراه يذهب إلى أن قول الله سبحانه ﴿كن﴾ اما أن يكون خطابا مع العالم في حالة العدم ، أو في حالة الوجود . فان كان في حالة العدم ، فالمعذوم - فيما يذكر الغزالي - لا يفهم الخطاب وإذا فكيف يتمثل بأن يتكون بقوله تعالى له ﴿كن﴾ وأما ان كان خطابه سبحانه ﴿بكن﴾ في حالة وجود العالم ، فالكائن كيف يقال له كن وقد تم كونه (٢) .

(١) المصدر السابق : ص ١٣١ - ١٣٢

(٢) المصدر السابق : ص ١٣٢

فاذا عدنا بعد ذلك إلى مذهب الفلاسفة النافين لكلام الله (١) ، وجدنا الغزالي يحاول الرد عليهم وإبطال دعواهم عن طريق إثباته للكلام النفسى (٢) والذي سبق أن أثبتته للبارى جميع من سبقوه من الأشاعرة ، وهذا الكلام النفسى يعد فيما يذكر الغزالي — نوعا ثالثا للكلام زائدا على نوعيه الأول والثانى السابق توضيحهما وهما ، الأصوات والحروف ، والقدرة على خلق تلك الأصوات والحروف (٣) .

والبارى سبحانه لا يعد — فيما يرى الغزالي — متكلمها بالمعنى الأول ولا الثانى ، لأنه ليس بمحل للحوادث ، إلا أنه يعد متكلمها بالمعنى النفسى

(١) الخوارزمى : مفيد العلوم ومبيد الهموم — طبعة المطبعة الشرقية — القاهرة سنة ١٣٨٢ — ص ٦١ - ٦٢ . والخوارزمى هو جمال الدين أبى بكر محمد بن العباس المتوفى سنة ٣٨٣ . وكان من أشد مفكرى عصره حمله على الفلاسفة ، إذ حاربهم بلا هوادة ، فذكر عنهم فيما يتعلق بنفيهم لكلام البارى — تماما كما نفروا عنه سبحانه باقى صفاته ، بأن زعيمهم أفلاطون قد كذب النبى موسى ﷺ فى اختباره عن تكليم الله له — إذ كان يعتقد أنه لا كلام للبارى سبحانه البتة — حيث رد عليه بقوله : (كل شيء تقوله أصدرك فيه إلا قولك : كلمنى علة العلال) . ولا يخفى على الناظر فى أقوال الخوارزمى مدى تحامله على الفلسفة وأدائها . هذا وإن كنا لا نتفق معهم فى كثير مما ذهبوا إليه فى الالهيات .

(٢) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١٠٣

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة ، أيضا : نهاية الأقدام فى علم الكلام —

أو الكلام النفسى والذي ليس بصوت ولا حرف (١) ، وهذا الكلام النفسى يثبت كمالا فى حق كل من الخالق والمخلوق (٢) .

وبذكر الغزالى أن الكلام النفسى يعد مباينا للكلام الذى أثبتته المعتزلة للبارى « فليس بصوت يحدث من انسلال هواء ، أو اصطكاك أجرام ، ولا بحرف يتقطع باطباق شفه أو تحريك لسان » (٣) . وهو يعتبر أن الكلام بمعناه النفسى هو الكلام الحقيقى ، لا الأصوات والحروف ، إذ ليست تلك الأصوات والحروف — فيما يرى — إلا دلالات على العلم القائم بنفس المخاطب (٤) .

ويستدل الغزالى على صحة دعواه السابقه بقول الشاعر — :

لا يعجبنيك من خطيب حتى يكون مع الكلام أصيلا

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١٠٣ ، أيضا : عقيدة أهل السنة — ص ١٥٦ ، أيضا : الرسالة القدسية — ص ٨١ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين — ص ١٧

٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١٠٣

٣) الغزالى : عقيدة أهل السنة — ص ١٥٦ - ١٥٧ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين — ص ١٧

٤) الغزالى : الرسالة القدسية — ص ٨٢ . ونود أن نشير إلى أن يتفق فيما ذهب إليه فى هذا الموضوع مع الغزالى ، حيث يذكر كتابه (مناهج الأدلة) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ - ص ١٦٣ - ١٦٤ ما نصه : « فالكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه » .

ان الكلام لابي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا (١)

(١) الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٤ . ويجدر بنا أن نشير إلى أن هذان البيتان منسوبان إلى الأختل - وهو غياث بن غوث بن الصلت ، أحد بني جسم بن بكر ، أحد بني تغلب وكنيته أبو مالك ، ولد حم إلى سنة ٦٤١ م ، وكان نصرانيا -- كما يذكر لنا ذلك ابن أبي العز الحنفى فى كتابه (شرح العقيدة الطحاوية) - تحقيق أحمد شاكر - دار المعارف - القاهرة سنة ١٣٧٣ - ص ١٢١ ، وأيضاً : ابن حزم فى (الفصل) ج ٣ - المطبعة الأدبية - القاهرة سنة ١٣١٧ - ص ١١٩ . كما أكد محقق شعر الأختل أيضاً نسبتها إليه (شعر الأختل) الطبعة الثانية - دار الشروق - بيروت - بدون تاريخ - ص ٨٠٥ ، وأيضاً : (لمع الاداة) - تحقيق د. فوقية حسين - ص ٩١ ، وأيضاً (شرح شذور الذهب لابن هشام) - تحقيق محى الدين عبد الحميد - الطبعة الخامسة - القاهرة سنة ١٩٥١ -

ثانياً : اثباته الكلام النفسى معنى زائد على العلم

والإرادة خلافاً للفلاسفة

إذا كان الغزالي فيما تقدم متابعاً لأئمتيه من الأشاعرة قد أباح وصفه تعالى بأنه متكلم بمعنى الكلام النفسى ، فإن الاتجاه الثانى يتمثل فى مذهب الفلاسفة ، حيث ذهبوا قياساً للغائب على الشاهد إلى أن هذا الكلام النفسى ليس شيئاً سوى العلم والإرادة والقدرة ، لأن النفس أو الفكر إذا كانت تحوى المعانى المعلومة أو العلوم بالإضافة إلى الألفاظ والعبارات . فإن البارى بذلك يعد متكلماً باعتباره عالماً بترتيب الأنطاط والمعانى على وجه مخصوص ، وهذا هو - فيما يرى الفلاسفة - ما يصنّج عليه بالفكر . أما القوة المفكرة التى يصدر عنها هذا الفكر ، فهى القدرة ، والبارى بهذا يعد متكلماً باعتبار قدرته على إستحضار تلك المعانى المعلومة والألفاظ . وبالإضافة إلى ذلك فإن البارى يعد متكلماً - فيما يزعم الفلاسفة - باعتبار إرادته للدلالة على علمه وقتما يشاء .

وإذا كان الكلام - فيما يذكر الفلاسفة - ينقسم إلى أقسام هى : الخبر ، والاستخبار ، والأمر ، والنهى ، وغيرها ، فإن هذه الأقسام تشير إشارة قاطعة إلى صحة ما ذهبوا إليه ، إذ أن مفهوم الأمر هو اللفظ الدال على العلم الذى فى نفس الخبر ، لأن من علم الشئ علم بالتالى اللفظ الموضوع للدلالة عايه : اما بالحس وإما باللفظ الدال على المعنى المحسوس ، فضلاً عن قدرته على إكتساب الأصوات التى يحدثها النطق بهذا اللفظ المكون من حروف ، وإرادته للتدليل على المعنى المعلوم ، وإرادته لاكتساب هذا

اللفظ للتدليل على المعنى الذى يعلمه (١) .

وا- كي يوم الفلاسفة بابتعادهم عن شبهة قياس الغائب على الشاهد - والتي ما فتئ المعتزلة وغيرهم من فرق المتكلمين من الوقوع فيها - نراهم يذهبون إلى أن تلك الأقسام السابق ذكرها من الكلام ، ليست كلها ثابتة فى حق البارى تعالى بل ان بعضها يثبت له وبعد كمالا فى حقه كالارادة والعلم والقدرة ، وبعضها لا ينسب إليه سبحانه كالأصوات (٢) .

وفى مقابل ذلك يحاول الغزالي مبطلا لمذهب الفلاسفة إثبات ان الكلام النفسى بعد زائداً على العلم والارادة والقدرة . وهو يركز رده فى واحد فقط من اقسام الكلام التى طرحها الفلاسفة ، وهو الأمر فيذهب إلى إن الكلام الحقيقى ليس سوى الكلام القائم بالنفس والذى يدال عليه بالعبارات والاشارات ، وان هذا الكلام هو الكلام بمعناه الصحيح . إذ يشير الاطلاق الوصفى إلى صحته ، بينما لا يشير إلى صحة ما أدعاه الفلاسفة من محاولة انكار الكلام النفسى ورده إلى إعتبارات وهمية ذهنية كالعلم والقدرة والارادة (٣) .

(١) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٤ - ١٠٥ ، وأيضاً رسالة فى القوى الإنسانية لابن سينا - ضمن مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبىهيات - ص ٦١ - ٦٤ ، وأيضاً : النجاة لابن سينا - نشرة الكردي - القاهرة سنة ١٩٣٨ - ص ١٥٩ - ١٦٦ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٥

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

ويرى الغزالي في إستعراضه لصيغة الأمر ، ان لفظ (قم) مثلاً لا يدل
 الأعلى معنى ، وهذا المعنى الذى يدل اللفظ عاياه ليس سوى الكلام النفسى ،
 وانقسام لفظ الأمر وغيره من أقسام الكلام فى الوهم هو الذى حدا بالفلاسفة
 إلى إعتقاد مذهبهم السالف - كما يذكر لنا الغزالي ذلك - وهو يمثل للأمر
 بمعناه السابق بأمر السيد نغلامه بالقيام وهو بين يدى السلطان المتوعد له
 لضربه عبده ، فيعتذر السيد للسلطان بأن السبب الذى حداً به إلى ضرب
 غلامه هو عصيان الغلام لأمره . ولكى يبرهن السيد للسلطان على صحة
 قوله فانه يأمر غلامه فى حضرة السلطان بالقيام ، وهنا يرى الغزالي أن أمر
 السيد لغلامه ينقسم بالوهم لا بالحقيقة إلى أمرين ، فأما أن يكون لإرادة
 الأمر ، واما لإرادته الدلالة على الأمر الذى فى نفسه . ويحاول الغزالي فى
 ذلك ابطال كلا الاحتمالين لينتهى من ذلك إلى إثبات أن الأمر يعد زائداً
 على إرادة الأمر ، إذ يرى أنه من المحال أن تكون الإرادة فى هذه الحالة
 لجعل الصيغة دالة على الأمر (١) ، فان ذلك يعد تصريحاً بأن الإرادة - وهى
 الدالة - وراء الأمر الذى هو مدلول قول السيد أمرتك . ومن هنا يثبت أن
 قول القائل أمرتك أو نهيتك ليس ترجمة عن إرادة جعلها دالة على شىء
 مخصوص وعليه كان من المحال رجوع الأمر إلى إرادة المتكلم للدلالة « لأن
 الدلالة تستدعى مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير إرادة الدلالة » (٢) .

ويشير الغزالي إلى فساد الاحتمال الثانى ، وهو رد الأمر إلى إرادة

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

الآمر الامتثال ، فيبين أن الأمر قد يأمر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه .
 فيأمر بما ليس بمراد أن يتمثل كما هو الحال في المثال السابق (١) ، فالسيد
 لا يريد امتثال غلامه ، لما يلزمه من المحذور المتوقع من السلطان ، ومع ذلك
 فانه بعد في نظر أهل العرف والشرع آمراً ، وبعد العبد بالامتثال مطيعاً
 وبالأعراض عاصياً (٢) « فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الامر عليه ،
 هو الكلام ، وهو غير إرادة القيام ، فلاح وجود معنى هو مدلول اللفظ
 زائداً على ما عداه من المعاني » (٣) . وبهذا أيضاً يدفع الغزالي دعوى
 الفلاسفة في قولهم بأنه متوهم بالامر وليس بأمر على الحقيقة (٤) .

أما عن الاصوات والحروف (٥) فهي - فيما يذكر الغزالي - حادثة ،

(١) نشير في ذلك إلى أن الآمدي ﴿ سيف الدين ﴾ وهو أشعري ، قد
 انتقد مسلك الغزالي وأتمته في استخدامهم لهذا المثال في معرض إثباتهم ،
 إذا يرى أنهم قد تمسكوا بأمر عرفي في أمر عقلي ، وهو يضيف أن هذا
 المثال يلزم الاشاعة أنفسهم ، حيث أنهم قالوا بأن الامر هو الطلب
 واقتضاء الفعل . (أ بكار الافكار للامدي - ١ - لوحة ٩٦ ب - ٩٧ أ) .

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٥ - ١٠٦

(٣) المصدر السابق : ص ١٠٦ - ١٠٧

(٤) المصدر السابق : ص ١٠٦ - ١٠٧

(٥) يعرف الغزالي الالتفاظ بأنها عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعة
 بالاختيار الإنساني للدلالة على أعيان الاشياء . وهي منقسه إلى ما هو
 موضوع أولاً . وهي الاسماء المجردة كقوانا سماء أو شجر ، وإلى ما هو
 موضوع ثانياً ، كالاسم والفعل والحروف والامر والنهي وغيرها . وهذه =

وهي دلالات على الكلام الذى فى النفس وهو المدلول ، والدليل - الالفاظ ،
غير المدلول - الكلام النفسى ، كما أنه لا يتصف بصفة المدلول - القدم ،
وان كانت دلالاته ذاتية .

ثالثاً : إثباته قدم الكلام النفسى ووحدته وقيامه

بذات البارى خـ لافاً للمعتزلة

إذا كان الغزالى قد أثبت لله كلاماً نفسياً ، فقد ذهب أيضاً إلى إثبات
قدم هذا الكلام واعتبر الالفاظ والحروف حادثات داله على هذا الكلام ،
وهنا نراه يواجه نفس المشكله التى كثيراً ما واجهها فى بحثه للصفات ،
ونعنى بها مشكلة اتصال الحادث - وهو هنا الالفاظ والحروف ، بالقديم -
وهو الكلام النفسى القائم بذات الله .

فقد وردت على مذهب الغزالى فى هذا الشأن إعتراضات وإستبعادات
من خصومه من معتزلة وفلاسفة يتصل أغلبها بهذه المشكلة - مشكلة
اتصال الحادث بالقديم . فمثلاً نرى الغزالى فى محاولة له لرد دعوى خصومه
من المعتزلة الفائلين بحدوث الكلام - إذ لم يثبتوا من الكلام إلا الالفاظ
والحروف منكرين الكلام النفسى - نقول إن الغزالى يلجأ إلى رد ذلك

= الالفاظ منها ما يدل على معنى فى غيره . وهى الحروف ، ومنها ما يدل
على معنى فى نفسه . والاحير ينقسم إلى . ما يدل على زمان وجود ذلك
المعنى وهو الفعل ، وإلى ما لا يدل على الزمان ويسمى إسماً . (المقصود
الاسنى - ص ١٩ - ٢٠) .

مستخدماً نفس المسلك الذى سبق أن سلكه وسلكه من قبله أثمته فى تفسيرهم لاتصال الحادث بالقديم ، إذ يرى أنه لما كان العالم حادثاً وهو يشير فى نفس الوقت إلى صانع قديم ، ولما كانت دلالة العالم ، وهى الحدوث ، على مدلوله ، وهو قديم ، هى دلالة ذاتية تدل على ذات الصانع ، فانه من الأولى أن تدل الحروف وهى حادثة على صفة قديمة وهى الكلام النفسى ، علماً بأن دلالتها اصطلاحية وليست بذاتية كالعالم (١) .

أيضاً يناقش الغزالى دعوى خصومه من الفلاسفة والى تقضى باستحالة سماع موسى لكلامه تعالى (٢) ما دام الغزالى رأئمه قد أثبتوا لله كلاماً نفسياً قديماً ، تهماً كأثبتوا حدوث الألفاظ والحروف الدالة على هذا الكلام ، فكيف سمع موسى إذا كلام الله وهو قديم ؟ أسمع أصواتاً وحروفاً وهى حادثة ، ومن المحال باتفاق قيام الحادث بالقديم ؟ أم أنه لم يسمع أصواتاً ولا حروفاً ؟ وفى كلتا الحالتين فانه فيما يذكر الفلاسفة — لم يسمع كلام البارى ، لأنه ان كان قد سمع أصواتاً وحروفاً فهى ليست بكلام الله ، وان لم يسمع أصواتاً ولا حروفاً فكيف يمكنه سماع ما ليس بحرف ولا صوت (٣) .

والواقع أننا نرى من جانبنا متفقين فى ذلك مع الغزالى وأساتذته من الأشاعرة أن قياس الفلاسفة للغائب على الشاهد هو ما نادى بهم إلى إنكارهم

(١) الغزالى : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٧

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

لتكليمه تعالى موسى (ﷺ) . وقد استطاع الغزالي وأئمته جميعا أن يجدوا إلى حد ما حلا مناسباً لهذه المشكلة عن طريق إبطالهم نقياس الخصوم للغائب على الشاهد .

فالغزالي يذهب إلى أنه من الصعوبة الإجابة على سؤال الفلاسفة جواباً مقنعاً ، إذ أن ذلك يتضمن استحالة هي أن كلام الله لا يشبه شيئاً من مسموعات موسى التي هي أصوات ، وليس هو بصوت . والتقريب بالتشبيه يعد فيما يرى الغزالي غير مفيد للاقناع في مثل هذه الحالة (١) . إذ أن سؤالهم يعد سؤالاً في كيفية ما لا كيفية له (٢) ، فضلاً عن أن الاستحالة القائمة في السؤال والجواب لا تنفي وجود كلام الله تعالى الذي هو صفة قديمة (٣) .

وبضيف الغزالي متابعا امامه الأشعري بأن موسى قد سمع كلام الله وهو وصف قديم قائم بذاته تعالى لبس بصوت ولا حرف (٤) ، وكما ترى ذاته تعالى رؤية تخالف رؤية الأجسام والاعراض ، فإن موسى سمع كلامه سماعاً يخالف الأصوات والحروف (٥) .

(١) المصدر السابق : ص ١٠٨

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٩

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٤) المصدر السابق : ص ١٠٧ ، أيضاً : عقيدة أهل السنة - ص ١٥٦ ،

وأيضاً . الأربعين في أصول الدين - ص ١٧

(٥) الغزالي : الإقتصاد في الإقتصاد - ص ٩٠ ، وأيضاً : عقيدة أهل

والغزالي في ذلك يتفق تماما مع ما ذهب إليه شيخه الاشعري ومن حذا
 حذره من الاشاعرة في جواز رؤية ما ليس بجسم وسماع ما ليس بصوت
 عن طريق خرق العادة . يقول الغزالي : « ينبغي أن يعتقد أن كلامه
 سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء ، وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية
 الاجسام والاعراض ولا تشبهها ، فيسمع كلامه سماعا يخالف الحروف
 والاصوات ولا يشبهها » (١) .

فاذا كان المعتزلة قد أنكروا الكلام النفسى وذهبوا إلى أنه سبحانه
 يتكلم بكلام زائد على ذاته غير أنه غير قائم بذاته لانه يعد متكلما باعتبار فعله
 للكلام لا باعتبار قيام الكلام به ، إذ الكلام مؤلف من أصوات وحروف ،
 وهى حادثه ، وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث . ولكنه تعالى يخلق كلامه
 في محل آخر كأجسام الجمادات ويكون هو المتكلم به (٢) . وعليه فالكلام

= السنة - ص ١٥٦ ، وأيضا : الاربعين في أصول الدين - ص ١٧ ، أيضا :
 الرسالة القدسية - ص ١٨١ - ١٨٢

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٩

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل - > ١ - ص ٩٦ ، وأيضا : غايه المرام في
 علم الكلام للامدى - ص ٩٤ ، أيضا : المغنى للقاضى عبد الجبار - > ٧ -
 ص ٦ - ١٥ - ٢٠ - ٨٤ ، أيضا : تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية
 للدكتور يحيى هويدى - > ١ - طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ - ص ٦٤ - ٦٦ ،
 أيضا : الفصل في الملل والنحل لابن حزم - > ٣ - ص ٤ ، أيضا : مقالات
 الاسلاميين للاشعري .. > ٢ .. ص ٢٠٠ ، أيضا : أصول الدين للبغدادى -
 ص ١٠٦ ، أيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى .. ص ٢٠٣ ، أيضا : محصل =

عند المعتزلة بعد صفة فعلية (١) لا صفة تنسية .. فيما أثبتته الغزالي والأشاعرة، ومن ثم كان حادثنا أن يكون حادثنا لأنه لو كان قديما لأدى إلى إثبات قديمين فضلا عن أفضائه إلى الكذب في الخبر في قوله تعالى « إنا أرسلنا نوحا إلى قومه » (٢) إذ الخبر قديم والخبر عنه محدث (٣).

ويرد الغزالي على المعتزلة مبطلا لقولهم باستحالة قيام الكلام بذات الباري قائلا بأنه تعالى بعد متكلمنا باعتبار كونه محلا للكلام ، لا غيره من

= أفكار المتقدمين والتأخرين للرازي - ص ١٧٢ . وأيضا : العقيدة والشرعية في الإسلام لجولدزهر - الترجمة العربية - ص ١٠٣ ، أيضا : لباب العقول للمكلائي - ص ٢٦٦ .

(١) يذهب بعض الباحثين إلى أن المعتزلة هم أول من حدد مصطلح « الصفات النفسية » و « الصفات النعلية » وخاصة أبو الهذيل العلاف . نخص من هؤلاء الباحثين ، دكتور علي النشار في كتابه « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » الطبعة الثالثة - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٦٥ - ص ٥٠٥ ، وأيضا الشيخ علي الغرابي في كتابه « أبو الهذيل العلاف » - دار الفكر الحديث - القاهرة سنة ١٩٥٤ - ص ٣٩ - ٤٩ - والدكتور / محمود قاسم في مقدمته لمناهج الأدلة لابن رشد - ص ٤٨ .

(١) سورة نوح : آية ١ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل - ج ٧ - ص ١٥ وما بعدها وأيضا : الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي - ص ١٢٨ ، وأيضا : لباب العقول للمكلائي تحقيق د فوقية حسين - ص ٢٧٦ .

أجسام الجمادات^(١) إذ لا فرق بين قولنا ليس بمتكلم وبين قولنا لم يقم بذاته كلام ، فإن صدق على الله قولنا : لم يقم بذاته كلام ، صدق قولنا : ليس بمتكلم ، لأنها عبارتان عن معنى واحد^(٢) .

ومن ثم فالكلام الثابت للبارى سبحانه هو - فيما يذكر الغزالي - الكلام النفسى وهو قديم قائم بذاته تعالى ليس بصوت ولا حرف وإنما الأصوات والحروف الحادثة هى دلالات عليه^(٣) ، وهو سبحانه يعد متكلمًا بكلام زائد على ذاته لا بمجرد الذات^(٤) .

أيضا يرد الغزالي على دعوى المعتزلة المخالفين - فى كون الكلام قديما وفيه أخبار عما مضى ، وكيف يكون الخلق به مأورين منهيين فى الأزل ولم يخلق سبحانه الخلق - فيعالجها بمثل ما سبق وطالبج به مشكلة إتصال علم البارى القديم بالمعلومات الحادثة ، إذ يقول : « البارى تعالى فى الأزل بوجود العالم فى وقت وجوده ، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها فى الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود العلم بأنه كائن ، وبعد العلم بأنه كان . وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفًا لله تعالى

(١) الغزالي . الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٢٢

(٢) المصدر السابق . نفس الصفحة

(٣) الغزالي : الرسالة القدسية - ص ٨١ ، وأيضا : الاربعين - ص ١٧ ، وأيضا عقيدة أهل السنة - ص ١٥٦ ، وأيضا : الكليات لابن البقاء - طبعة بولاق - القاهرة سنة ١٢٥٣ - ص ٣٠٢

(٤) الغزالي : عقيدة أهل السنة - ص ١٥٦ ، وأيضا : الاربعين -

ص ١٧ ، وأيضا الرسالة القدسية - ص ٨٢

تلك الصفة وهى لم تتغير ، وإنا المتغير أحوال العالم » (١) .

فالأزمة تعد - فيما يرى الغزالي - واحدة بالنسبة لله . إذ لا فرق عنده بين ما كان وما يكون وما سيكون ان لو كان كيف كان يكون . ومن هنا كان الكلام بذات البارئ وان أخبر عن الماضى لا يفتنى قدمه ، لأنها أخبار متعلقة بالخبر وهو البارئ سبحانه ، والأوقات والأحوال بالنسبة إليه تعالى واحدة ، وإنا الذى يختلف باختلاف الأحوال هو اللفظ الدال على كلام النفس القديم القائم بذاته سبحانه .

فالمطلوب إذن قديم ، والدال - وهو الألفاظ - حادث ، ولذلك جاز مخاطبة المعدوم فى حالة العدم على إقتضاء الوجود : ما دام وجوده - فيما يشير الغزالي - ممكنا وليس مستحيلا (٢) .

ويضيف الغزالي أن البارئ سبحانه علم أن المعدوم سيوجد ، فاذا كان تعالى قادراً قبل وجود المقدور - على ما ذهب المعتزلة ، جاز أن يكون آمراً ناهياً قبل وجود الأمور والمنهى (٣) . وعليه لا يشترط الغزالي كون الأمور موجوداً حال الامر ، بل يشترط كونه معلوماً - أى معلوم الوجود ، إذ لا يتصور أمر من يعلم إستحالة وجوده (٤) ، وذلك لان «خلاف المعلوم محال وقوعه ، وإكثنه ليس محالاً لذاته ، بل هو محال لغيره ، والمحال لغيره

(١) الغزالي الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٢٩

(٢) المصدر السابق : ص ١٣٣ ، وأيضاً : الرسالة القدسية - ص ٨٢

(٣) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٣٤

(٤) المصدر السابق : ص ١٣٣ - ١٣٤

في إمتناع الوقوع كالحال لذاته » (١)

ويفصل الغزالي ذلك موضحا أن المعتزلة ، إذا كانوا قد إستبعدوا كون الكلام قديما ، وهو يتعلق في الوقت نفسه بالامر والنهى ، ولا مأمور ولا منهى في الازل ، فان إستبعادهم هذا كان سببه — فيما يذكر الغزالي — تقديرهم الكلام صوتا وأحرفا فقط ، وأنه لا سبيل إلى رد ما ذهبوا إليه في هذا الشأن إلا بإفهامهم الكلام النفسى ، وهو يختلف إختلافا بينا عن الكلام باعتباراته الإنسانية (٢) (الامر والنهى والخبر) . وهذا الكلام مؤداه ، القول بأنه يقوم بذات البارئ خبر عن إرسال نوح ، يكون معناه قبل إرساله : انا نرسله ، وبعد إرساله : انا أرسلنا . ويكون اللفظ مختلفا باختلاف الاحوال ، أما المعنى القائم بذات الله ، وهو حقيقة الخبر من حيث تعلقه بمخبر ذلك الخبر - وهو ارسال نوح في الوقت المعلوم - فلا يختلف (٣) . أيضا فقوله تعالى (إخلع نعليك) (٤) ، هو لفظه تدل على الامر ، ومفهوم الامر أنه اقتضاء وطلب يقوم بذات الامر ، ولا يشترط قيامه بذات الامر أن يكون المأمور موجودا ، ولكن يجوز أن يقوم بذاته قبل وجود المأمور ، فاذا وجد كان مأمورا بذلك الاقتضاء ، دون أن يتجدد إقتضاء آخر (٥) .

(١) المصدر السابق : ص ١٥٢

(٢) المصدر السابق : ص ١٣٢

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٤) سورة طه : آية ١٢ .

(٥) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٣٣ ، أيضا : الرسالة

وفي ذلك يستدل الغزالي كما استدل من قبل غيره من الأشاعرة ، بمنال
الوالد الذي ليس له ولد ، والذي يقوم بذاته اقتضاء طلب التعلم من ولده
على تقدير وجوده ، إذ يقول : « وكما عقل قيام طلب التعلم وارادته بذات
الوالد للولد قبل أن يخلق ولده : حتى اذا خلق ولده وعقل ، وخلق الله له
علما متعلقا بما في قلب أبيه من الطلب ، صار مأمورا بذلك الطلب الذي قام
بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده له ، فليعقل قيام الطلب الذي
دل عليه قوله عز وجل (اخلع نعليك) بذات الله ومصير موسى (ص) مخاطبا
به بعد وجوده ، اذ خلفت له معرفه بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام
القديم » (١) .

فالغزالي يذهب متابعا أمامه الأشعري فيجيز أن يقوم بذات الله أمر
دون وجود المأمور ، وهو لا يشترط في ذلك الا كون المأمور معلوم
وجوده لله ، أما فهم المأمور للأمر فهو ما لا يشترطه الغزالي - خلافا للمعتزلة
إذ يرى أنهم اذا كانوا يجيزون وجود المأمور ولا أمر ، فانه يلزمهم من ذلك
أن يجيزوا الأمر ولا مأمور (٢) .

١ - الغزالي : الرسالة القدسية - ص ٨٢

٢ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٣٣ . ونود الاشارة الى
النقد الذي وجهه الآمدى للغزالي في هذا الصدد ، حيث يرى أن الغزالي
اذا كان قد ألزم المعتزلة بهذا الالتزام ، فانه قد كشف بذلك عن سوء احاطته
بمذهبهم ، إذ أن مذهبهم لا يقضى بوجود مأمور يكون الأمر بالنسبة اليه
تقديرًا وليس حقيقيا ، كما يقدر وجود العقد في البيع والنكاح بالنسبة =

الواقع أننا نلاحظ أن رأى الغزالي في هذا الصدد يعد متعارضاً الى حد كبير ، إذ نراه يميز أحياناً أمر المأمور ولا يشترط أن يكون المأمور فاعها للأمر^(١) . ثم نراه يذهب في موضع آخر الى رأى مخالف تماماً لهذا الرأى ، إذ يقرر متجلاً مذهب أهل السنة ، أن حقيقة التكليف في نفسه - وهو من أقسام الامر - أنه كلام ، وله مصدر وهو المكلف ولا يشترط فيه سوى

== الى تحقيق ثمراته وأحكامه . وإذا فانه لا يلزم - فيما يذكر الآمدى من تقدير وجود الأمر عند وجود المأمور وتعلقه به ، أن نقدر وجود المأمور لأن يتعلق به الأمر ، إذ هو غير مفيد الا مع وجود شرطه وهو علم المأمور وفهمه الامر ، مما يكون متعذراً في حق المعدوم (غابة المرام في علم الكلام - نشرة المجلس الأعلى للشئون الاسلامية - لجنة أحياء التراث الاسلامي - تحقيق حسن فهمي عبد اللطيف - القاهرة سنة ١٩٧١ - ص ١٠٦ - ١٠٧) . هذا وأن كان المعتزلة - فيما يذكر لنا التهانوى - يعرفون الشيء ، بأنه المعلوم وليس الموجود ، على نحو ما قاله أهل الحق ، ولذلك ذكر أهل الحق أن المعتزلة بهذا قد أدخلوا المعلوم ضمن دلالة لفظ (شيء) ، لأن المعلوم يشمل الموجود والمعدوم وكشاف اصطلاحات الفنون - طبعة كلكتا - ج ١ - ص ٢٧٢ وأيضاً : التمهيد للباقلاني - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧ - ص ٤٠) . ومن هنا يظهر لنا التناقض الواضح بين القولين . وان كنا نرجح أن يكون رأى التهانوى هو الأصح والأقرب الى مذهب المعتزلة الصحيح الوارد في مؤلفاتهم .

كونه متكلمًا . كما أن له مورد وهو المكلف ويشترط فيه أن يكون قاهم للكلام ، حيث أن تكليف الصبي والمجنون الجماد لا يسمى تكليفًا ولا خطابًا ، لأن هؤلاء لا يتحقق فيهم شرط الفهم .

ويرى الغزالي أن الخطاب والتكليف هما عبارتان عن معنى واحد ، إذ التكليف هو نوع من أنواع الخطاب . وكما أن للتكليف مصدر ومورد فإن له أيضًا متعلق ، وهو المكلف به ، والغزالي لا يشترط فيه سوى أن يكون مفهومًا للمكلف ، أما أن يكون المكلف به ممكنًا ، فهذا مالا يشترط الغزالي لتحقيق صحة الكلام ، إذ التكليف كلام ، فإذا صدر الكلام ممن يفهم فيما يفهم مع من يفهم وكان المخاطب دون المخاطب ، فإنه يسمى بذلك - فيما يقول الغزالي - تكليفًا ، وإذا كان المخاطب مثله سمي التماسًا ، وأن كان المخاطب فوقه سمي دعاءًا وسؤالًا . فالطلب أو الاقتضاء في ذاته يعد واحدًا ، غير أن الاسماء تختلف عليه باختلاف النسبة (١) .

ونحن بعد ذلك نرى الغزالي يذهب مذهبًا آخرًا يعد مشابهًا لرأية السابق إلى حد ما ، وفيه يشترط أن يكون المأمور فاهمًا لرأى الأمر على سبيل العلم الكشفي لما في نفس الأمر ، دون التلفظ بما يدل على الاقتضاء الباطن (٢) .

وانطلاقًا من ذلك يذهب للغزالي متابعًا لأسلافه من الأشاعرة إلى أن كلام الباري سبحانه يعد قضيه واحدًا ، سواء لم يتصف بكونه أمرًا ونهيًا

١ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٥٠

٢ - المصدر السابق : ص ١٣٣

وخبرا واستخبارا الا عند وجود المخاطب واستكمال شرائط الخطاب . كما ذهب هو وجميع من سبقه من الأشاعره سوى الأشعرى ، أو كان متصفا بذلك فيما لم يزل .. على ما ذهب الأشعرى .. وفي كلا الحالين ، فانه يعد واحدا (١) . حيث أن الاختلاف فيه انما يرجع .. فيما أكد الأشعرى .. الى التعبيرات عنه بسبب تعلقه بالمعلومات (٢) .

يقول الغزالي في ذلك : « وان عقل أن يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات ، فليقل صفه واحده للذات هو كلام بجميع ما ل عليه عليه بالعبارات » (٣) .

فاذا اعترض الفلاسفة واعتزله بقولهم أنه إذا جاز أن تكون صفه واحده هي الامر وهي والنهى وهي الخير وأن تنوب عن هذه المختلفات من أقسام الكلام ، لجاز أن تنوب صفه واحده عن العلم والقدرة والحياة وسائر صفات الذات ، وإذا جاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون

١ - المصدر السابق : ص ١٣٤ . أيضا : نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٢٩١ - ٣٠٣ . أيضا : أصول الدين للبغدادى ص ١٠٨ ، أيضا : غاية المرام في علم الكلام للأمدى ص ١٠٤ ، أيضا : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٧٥ وما بعدها ، وأيضا : الكليات لآبى البقاء ص ٢ ، ٣ ، ٣٠٣ .

٢ .. الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٣٤ ، وأيضا : غاية المرام في علم الكلام للأمدى ، ص ١٠٥ .

٣ .. الغزالي : الرسالة القدسية ص ٨٢ .

فيها معنى القـدره وسائر الصفات من غير زيادة على الذات (١) ، وهذا هو بعينه مذهب الفلاسفة والمعتزلة ، وهو الذى طالما وجه الغزالي وأساتذته من الأشاعره تقديمه اليه ، ونعنى بذلك تقيهم للصفات - فيما أوضحناه فى الفصول السابقة وسنزيده وضوحا فى الفصل القادم باذن الله عند بحثنا لمعالجة الغزالي أئتمته لقضية العلاقة بين الذات والصفات .

ويحاول الغزالي الاجابة عن هذا الاعتراض ، عن طريق التوسط بين كلا مذهبى الخصوم وهما ، المعتزلة المتبنيين لمذهب (الافراط) (٢) حيث أتبتوا صفاتا لانهائية لآحادها من العلوم والكلام والقـدره بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وبين مذهب الفلاسفة والمتبنيين مذهب (التفریط) اذ نفوا الصفات عنه سبحانه فلم يثبتوا الا ذاتا واحده تؤدي جميع المعانى وتنوب عنها (٣) .

ويوضح الغزالي ذلك متابعا أئتمته من الأشاعره - وبخاصة الأشعرى بقوله ، أن أقسام الكلام من الأمر والنهى والخبر اذا كانت تعد مختلفة فيما بينها ، فانها ليست مختلفة بالذات ولكنها تختلف من جهة تغاير متعلقاتها (٤) مما لا ينفى وحدتها . فاختلف التعبيرات عن الكلام الأزلى ، ليس لتعدد فى نفسه ، بل لتعدد المتعلقات واختلاف الاضافات ، وذلك لا يعد تناقضا - فيما

١ - الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٦ ، ١١٧

٢ - المصدر السابق : ص ١١٨

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة

يرى الغزالي - وإنما يوجب التناقض هو التعبير عن الأمر من جهة ما عبر عنه بالنهى ، ومن جهة ما عبر عنه بالخبر (١) .

يقول الغزالي : « كل اختلاف يرجع إلى تباين الذات بأنفسها ، فلا يمكن أن يكفى الواحد منها وينوب عن المختلفات ، فوجب أن يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة ، وكذا الصفات السبعة ، وأن تكون الصفات غير الذات من حيث أن المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة ، أشد من المباينة بين الصفتين . وأما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره إلا من جهة تعلقه بالمعلق . فلا يبعد أن تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية ، وهو أنه لا يوجب تباين المتعلقات فيها ، تباينا وتعددا » (٢) .

فإذا كان كلام الباري وهو الكلام النسمى بعد قديما فهو والألفاظ والحروف التي هي دلالات عليه حادثة . فهل يعتبر كلامه سبحانه المكتوب في المصاحف ، والمحفوظ في الصدور ، والمقروء بالأسنة حالا في تلك الأشياء ، وهو قديم وهي حادثة (٣) ؟

يجيب الغزالي على ذلك بنفس ما أجاب به جميع من سبقوه من مفكرى

(١) المصدر السابق : ص ١٥٠ ، وأيضاً : مقالات الإسلاميين للأشعرى - ٢ - ص ١٣٣ ، وأيضاً : نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى - ص ٣٠٨ - ٣٠٩ ، وأيضاً : غاية المرام فى علم الكلام للأندلسى - ص ١١٦ - ١١٧ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١١٨ - ١١٩ .

(٣) الغزالي : الرسالة القدسيه ص ٨٢ ، وأيضاً : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٩ .

الأشعرية ، إذ يرى أن كلام الله سبحانه هو بالفعل مكتوب في المصاحف ، المحفوظ في الصدور المقروءة بالألسنة ، ولكن ليس معنى كونه مكتوبا أو مقروءا أو محفوظا ، أن يكون حالا في المصاحف أو في الصدور أو في الألسنة ، بل أن معنى ذلك أنه قد حصل فيها ما هو دال عليه ، وهو مفهوم منه ومعلوم ^(١) . إذ أنه لا يلزم في كتابة اسم الله تعالى أو كلامه النفسى القديم في المصحف أن يحل سبحانه في المصحف ، تماما كما لا تحل النار بكتابة اسمها في الورق أو بالتلفظ به في اللسان ^(٢) .

والغزالي يفرق في هذا المجال بين الدليل ، وهو الالفاظ والحروف والدالة على كلامه سبحانه النفسى ، وبين المدلول ، وهو ذات الكلام . فالحال في المصاحف هو الالفاظ والحروف الحادثة والدالة على كلام الله النفسى والقديم ، دون ذات الكلام ^(٣) . وهذا يفسر - فيما يذكر الغزالي -

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٩ - ١١٠ ، وأيضا الرسالة القدسية - ص ٨٢ ، وأيضا عقيدة أهل السنة - ص ١٥٦ ، وأيضا - الاربعين في أصول الدين ص ٧ ، وأيضا - موافقة صريح المعقول لابن تيمية ص ٢٠٦ . وأيضا نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٣٠٩ - ٣١١ ، وأيضا مقدمة (مناهج الادلة لابن رشد) للدكتور محمود قاسم ص ٦٧ ، وأيضا الفصل لابن حزم ص ٣٠٣ - ٣٠٥ ، وأيضا غايه المرام في علم الكلام للامدى ص ١١١ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٠ ، وأيضا الرسالة القدسية ص ٨٢ .

(٣) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٠ ونشير في ذلك إلى أن الحشوية قد ذهبوا في مقابل مذهب المتزلة إلى قدم الحروف والالفاظ =

انعقاد الاجماع على وجوب احترام المصحف وتحريم مسه على المحدث « إذا الحروف أدلة على ذات الكلام ، وللا دلة حرمة ، إذ جعل الشرع لها حرمة ، فلذلك وجب احترام المصحف ، لأن فيه دلالة على صفة الله تعالى » (١) .

= والمداد - كما يذكر ذلك ابن تيمية حاكيا موقف السلف تجاههم (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول > ٢ ص ٦٤-١٦٨ وما بعدها) .

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٠ . ويهنا هنا أن نشير أيضا إلى النقد الذي وجهه ابن حزم إلى الغزالي وأئمنته حين ذهابهم إلى حدوث الدلالات وقدم المدلول - حيث يرى متمذهبها بالمذهب المعتزلي ، أن كلام الله كلام هو نفسه القرآن وليس غيره ، وأنه سبحانه ليس له إلا كلام واحد هو الموجود بالمصاحف وانتلفظ بالألسنة . يقول ابن حزم ما مؤداه أن القول بالقرآن والقول بكلام الله هو لفظ مشترك بين خمسة أشياء ، أربعة منها مخلوق وهي المتلو والمكتوب والمخفوظ وعيسى ، والخامس ليس بمخلوق وهو كلام الله . إلا أن ابن حزم يعود فينتق معهم - الأشاعرة - فيما ذهبوا إليه ، إذ يقول « فإنه لا يصح أن نقول أن كلامه سبحانه أو القرآن مخلوق ، ووجب ضرورة أن يقال أن القرآن لا خالق له ولا مخلوق ، وأن كلام الله تعالى صفة البعض على الكل الذي لا تعمه تلك الصفة ، بل واجب أن يطلق نفى تلك الصفة التي للبعض على الكل » . فن الواجب إذن أن نقول - فيما يذكر ابن حزم - بأن القرآن غير مخلوق وكلام الله غير مخلوق (الفصل في المل والنحل ٣٤-٧) .

ونحن نرى أن ابن حزم لم يزد في ذلك على ما قاله الغزالي وأئمنته ، وهو إن خالفهم فيما يتعلق بقولهم بحدوث الدلالة وقدم المدلول ، إلا أنه قد =

رابعاً: اثبات الغزالي أن القرآن كلام الله غير مخلوق وردّه على المعتزلة:

فإذا كان كلام الله سبحانه النفسي يعدّ قديماً ، وكانت الأصوات والحروف الحادثة دلالات على هذا الكلام وكان القرآن وهو المقروء بالأسنة والمكتوب في المصاحف ، وهو في ذلك الوقت مؤلف من أصوات وحروف حادثة يقرؤها القارىء . فهل يعدّ القرآن بذلك كلاماً لله ؟ (١) .

يعالج الغزالي الإجابة على دعوى المعتزلة السابقة بمثل ما سبق لأنتمته من الأشاعرة أن عاجلها به ، حيث يفرق في سبيل ذلك بين : القراءة ، والقرآن (٢) ، فيرى أن المقروء بالأسنة هو كلام الله تعالى وهو الكلام النفسى القديم القائم بذات البارى والذى ليس بصوت ولا حرف . أما القراءة التى هى فعل القارىء بلسانه فهى حادثة ، لأن فعل القارىء غير سابق على وجود القارىء ، وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث (٣) . أما القرآن فإنه قد يطلق أما لإرادته معنى المقروء بالأسنة ، فيكون فى هذه الحالة قديماً غير مخلوق ، ويقرر الغزالي أن هذا هو المعنى بقول السلف بأن القرآن كلام الله غير مخلوق . كما أن القرآن قد يطلق ويراد به القراءة

= انتهى إلى نفس ما انتهوا إليه وصرحوا به من التأكيد على صحة القضية السلفية القائلة بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وإن لم يصرح هو بذلك لسبب أو لآخر .

(١) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١١٠ .

(٢) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٣) المصدر السابق ، ص ١١٠ — ١١١ ، وأيضاً مقالات الاسلاميين

للاشعرى ، ص ٢٠٢ .

التي هي فعل القارئ ، وهي حادثة (١) . إذ أنه لما كان وجود فعل القراءة بعد متأخرا على وجود القارئ ، وكان القارئ مخلوقا ، والمخلوق لا يصدر عنه إلا مخلوق ، كانت قراءة مخلوقه ، وإن دلت على ذات الكلام القديم (٢) .

فاذا كان تفسير الغزالي لمشكلة خلق القرآن فيما سبق توضيحه هو كون القرآن قديما غير مخلوق باعتبار المقروء ، وأنه حادث باعتبار قراءة القارئ . وهو عين تفسير أساتذته من الأشاعرة لهذه المشكلة . فكيف أمكنه إذن التصدي لدعوى المعتزلة القائلة بثبوت كون القرآن كلاما باجماع الأمة ، وهو في الوقت نفسه مؤلف من سور وآيات ، ولها مقاطع وأول وآخر ، وكلها حادثة . كما أنه يعد أيضا معجزة للرسول (ﷺ) باجماع ، والمعجزة هي فعل خارق للعادة ، وكل فعل هو - فيما يذكر المعتزلة - مخلوق (٣) ، مما يدل دلالة قاطعة على أن كلام الله تعالى ليس بقديم .

(١) المصدر السابق ، نفس الصفحة ، وأيضا الرسالة القدسية ص ٨٢ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١١ ، وأيضا غاية المرام في علم الكلام للامدني ص ١٠٧ . ويجدر بنا أن نشير في ذلك إلى أن المعتزلة قد أنكروا أن يكون القرآن معجزة الرسول (ﷺ) ، لأنه مكون من حروف وأصوات أوجدها الله وهي بذلك تعد حادثة ، وعند وجودها انعدمت وانقضت - انطلاقا من مذهبهم في القول بشيئية المعدوم ، إذ المعدوم يعد موجودا قبل خروجها إلى الوجود ، فاذا خرج انعدم وانتفى ، ولذلك نراهم يذهبون إلى أن ما أتى به الرسول (ﷺ) ليس هو القرآن ، وإنما هو مثال له ، كما هو مثال له ، كما هو الحال في قراءة تنا لشعر أحد الشعراء فإن ما نقرأه من شعره بأسمتنا ليس هو عين ما كتبه ، ولكنه مثله . وهذا هو ما حدى =

فاذا كان المعتزلة يحاولون بذلك اثبات حدوث القرآن الذى هو كلام الله - فيما يذكرون تأسيسا على كونه مؤلف من حوادث - إذ أنهم لم يثبتوا سوى الأصوات والحروف منكرين الكلام النفسى ، فان الغزالى يناقش دعواهم محارلا بإبطالها ، حيث يرى أنهم إذا احتجوا باجماع الأمة على كون القرآن كلام الله ومعجزة الرسول (ﷺ) فقد غنى الإجماع بذلك المقروه لالقراءة ذاتها ، أما بخصوص كون القرآن مؤلف من آيات وسور وهى مؤلفة من حروف ولها مقاطع مما يوجب حدوثها ، فان مقصدهم هو أنها دلالات حادثة على الصفة القديمة ، وهى القراءة .

ويرى الغزالى أن السبب الذى حدا بالمعتزلة إلى انتحال هذا المذهب ، هو جهلهم بأن لفظ (القرآن) (١) يطلق فى اللغة لمعنيين ، فاما أن يطلق

= بالجائى (الأب) - فيما يذكّر الآمدى - إلى القول بأن الله تعالى يخلق كلامه عند قراءة كل قارئ وكتابة كل كاتب ، وذلك فراراً من قول أسلافه بتقضى الحروف والأصوات بمجرد الوجود ، وهو من أجل ذلك زعم أن الكلام هو الحروف المنظومة . لا الأصوات المتقطعة (غاية المرام فى علم الكلام للامدى ، ص ١٠٧ - ١٠٨) أيضاً (مقالات الإسلاميين للأشعرى ، ج ٢ ص ٢٦٢-٢٦٩) ، وأيضاً (الارشاد للجوينى ص ١٢٣) .

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١١٢ . وأيضاً الأسماء والصفات للبيهقى - تحقيق الكوثرى - ص ٢٧٢ ، أيضاً غاية المرام فى علم الكلام للامدى ص ٩٥ ، وأيضاً الكلمات لأبى البقاء ص ٣٠٣ . ويذكر الفيروز آبادى صاحب (القاموس المحيط) ، أن معنى القرآن هو الجمع والضم ، مثل قول القائل : قرأت الناقة أى حملت (القاموس المحيط لابن يعقوب الفيروز آبادى ، المطبعة الحسينية ، القاهرة سنة ١٩١٢ ، باب الهمزة فصل (القاف) .

إرادة القراءة . وإما أن يطلق لإرادة المقروء ، فإن اسم القديم هو - فيما يذكر الغزالي - لفظ مشترك بين معنيين ، إذا أثبت لأحد المعنيين لم يستحل تنفيه عن الثاني ^(١) . فإذا كان إجماع السلف قد انعقد على كون القرآن كلام إلا غير مخلوق ، فقد أرادوا بالقرآن المعنى الثاني ، وهو المقروء ، والذي هو صفة قديمة قائمة بذات الله وهو الكلام النفسى ^(٢) . أما دلالات حدوثه من التأليف والتركيب من السور والآيات والمفاتيح والمقاطع ونحو ذلك مما لا تحتمله معنى القديم ، فقد أراد به السلف - فيما يقول الغزالي - العبارات الدالة على الصفة القديمة ، وهي القراءة ^(٣) .

وبوضح الغزالي ذلك مستندا إلى قول الشاعر

ضحوا بأشمت عنوان السجود به . يقطع الليل تسبيحا وقرآنا ^(٤)

إذ يقول أن المراد بالقرآن في البيت هو القراءة ، وما يؤكد قول

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٢ ، وأيضا : الأسماء والصفات للبيهقي ، ص ٢٥٨ - ٢٦٩ ، وأيضا : غاية المرام في علم الكلام للامدى ، ص ١٠٨ .

(٢) الغزالي : اقتصاد في الاعتقاد ، ص ١١٢ ، وأيضا : مقالات الإسلاميين الأشعرى ، ص ٢٧٠ .

(٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١١٢ .

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة . وهذا البيت منسوب لحساب ابن

ثابت (ديوان حسان بن ثابت - نشرة دار صادر - بيروت سنة ١٩٦١ ، ص ٢٤٨) .

الرسول (ﷺ) : (ما أذن الله لشيء كاذنه لنبي حسن الترمم بالقرآن) (١) ،
فاذا أضفنا إلى ذلك ، فيها يذكر الغزالي - قول السلف السابق بأن القرآن
كلام الله غير مخلوق وأنه معجزة وهي فعل لله وتعد بذلك حادثة ، لأن
القديم لا يكون معجزا والمعجز مخلوق ، كان ذلك كله يؤل فيما لا يقبل الشك
على أن القرآن هو لفظ مشترك بين معنى القديم والحادث (٢) .

من ذلك يمكننا القول أن الغزالي قد استطاع أن يجد حلا مناسباً لمشكلة
خلق القرآن عن طريق رفعه التناقض القائم بين مذهبه ومذهب المعتزلة ،
وهو تناقض يعد في أغلب جانبه لفظياً ، حيث أبطل قدم ما أثبتته المعتزلة
معجزة ، وهو الأصوات والحروف ، وأثبت قدم ما أنكرت المعتزلة إعجازه
وهو الكلام النفسى .

فاذا اعترض المعتزلة بقولهم أن كلامه سبحانه إن لم يكن محدثاً وكان
قديماً ، لما أمكن لموسى (ﷺ) أن يسمعه ، لأن السموع في الشاهد ليس
سوى الأصوات والحروف ، وهي حادثة (٣) . وهم يستدلون على صحة
ذلك بقوله تعالى ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فإجـره حتى يسمع
كلام الله ﴾ (٤) .

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٢ . وهذا الحديث رواه
البخارى ومسلم في الصحيح ، كما يذكر ذلك البيهقي في (الأسماء والصفات -
ص ٢٦٢ - ٢٧٣) .

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ١١٣ .

(٤) سورة التوبة : آية ٦ .

وقد استطاع الغزالي أن يجيب على هذه الدعوى بصورة أدق وأوقع من الصورة التي أجاب بها أسلافه من منكرى الأشعرية ، إذ حاول رد دعواهم بطريقة مماثلة للطريقة التي رد بها دعواهم السابقة ، حيث فرق بين مسموع النبي ومسموع غيره (١) بقوله ، أن لفظ المسموع هو لفظ المسموع هو لفظ مشترك يطلق باطلاقين ، ذأما أن يطلق ويراد به مسموع موسى ، كما في قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) (٢) وهو الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى وهي الكلام النفسى الذى بصوت ولا حرف ، وفي هذه الحالة لا يكون المقصود منه المسموع فى الشاهد وهو الأصوات والحروف التى هى دلالات على الصفة القديمة ، ولكن من الجائز - فيما يذكر الغزالي - أن يكون موسى قد سمع كلام الله بمعنى أن أن البارئ قد خلق له فهمه والإحاطة به ، إما بواسطة أو بغير واسطة ، والسماع بهذا الاعتبار لا يستدعى صوتا ولا حرفا (٣) .

ويضيف الغزالي أن لفظ المسموع قد يطلق لمعنى آخر ، فيراد به الأصوات الدالة على الصفة القديمة ، وهو المسموع المشترك المشار إليه بقوله تعالى (وأن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) ،

(١) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١١٣ .

(٢) سورة النساء : آية ١٦٤ .

(٣) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١١٣ ، أيضا الأسماء والصفات للبيهقى - ص ١٩٢ ، وأيضا : تعليق الكوثرى على الأسماء والصفات للبيهقى ص ١٩٢ - هامش ، وأيضا : مقالات الاسلاميين للأشعرى - ص ٢٠٩ .

فسماع المشر كين اقلوله تعالى - فيما يرى الغزالي - سماعهم للأصوات والحروف الدالة على كلامه تعالى النفسى القديم ، لا مدلوله (١) . وهذا هو الفارق بين مسموع موسى (ص) ، وبين مسموع المشر ك . فالأول سمع كلامه سبحانه النفسى القديم الذى ليس يصوت ولا حرف والذى الألفاظ والأصوت دلالات عليه ، والثانى لم يسمع سوى الأصوات والحروف الدالة على هذا الكلام النفسى القديم دون ذات الكلام .

أيضا يرى الغزالي أنه يمكننا أن نجد تفسيراً للإشكال الوارد فى الآية السابقة فى القول ، بأن الكلام قد يطلق فى اللغة اطلاقاً مجازياً فتسمى الدلالات باسم المدلولات ، فيكون بذلك الكلام الحقيقى . وهو المدلول ، هو الكلام النفسى ، إلا أن الألفاظ نظراً لدلالاتها عليه تسمى كلاماً (٢) على سبيل المجاز ، كما تسمى فى الوقت نفسه علماً ، فيكون معنى كلام المتكلم هنا هو أنه دال على العلم الذى فى نفسه (٣) .

كذلك يذهب الغزالي إلى أنه يمكن حل الإشكال السالف فى الآية عن طريق تفسير اسم المسموع بمعنى المعلوم (٤) . ويقول الغزالي : « وأما فى اسم المسموع فإن المعلوم بسماع المعلوم غيره قد يسمى مسموعاً ، كما يقال ، سمعت كلام الأمير على لسان رسوله ، ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله ، بل المسموع كلام الرسول الدالة على كلام الأمير » (٥) .

(١) الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ١١٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ١١٣ ، وأيضا : الكلبيات لأبى البقاء ص ٣٠٣ .

(٣) الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ١١٣ .

٤ ، ٥ (المصدر السابق : نفس الصفحة .

كان هذا هو استعراضنا لمذهب الغزالي في اثباته الكلام للبارى صفة من صفاته الذاتية القائمة بذاته سبحانه . وقد تناولنا بحثه باضافة إيماننا منا أن هذا الجانب من مذهبه الكلامي لم يبحث حتى الآن بحثا كافيا ، ولا نجد بين أيدينا عنه سوى آراء متفرقة متناثرة هنا وهناك ، مبعثرة في مؤلفاته العديدة ، مما لا يعطينا صورة كاملة عن هذا الجانب من مذهب إثبات الصفات وعسانا نكون قد استطعنا تغطية بحثه لهذا الموضوع من جميع جوانبه .

على أننا قد لاحظنا في معرض بحثنا لهذا المجال أن آراء الغزالي فيه قد تضاربت إلى حد ما ، بحيث يمكننا القول بأنه في اثباته لكلام الباري - ورغم متابعتة لأئمتة السابقين عليه من الأشاعرة - ومذهبيهم في ذلك ينبىء عن نفسه وضوحا وجلاء - كان متناقضا . ولعل السبب في ذلك يرجع - فيما نرى - إلى انتقاله مذهب الصوفية في نهاية حياته ، وهو ما تبدو آثاره واضحة في مؤلفاته الأخيرة وخاصة رسالته (مشكاة الأنوار) ، والتي نجد فيها آراء صوفية في مسألة الكلام ، جاءت متعارضة تعارضا واضحا مع ما سبق أن أورده الغزالي في مؤلفاته الكلامية . كالاتصاد والجزء الأول من الإحياء وغيرها . ونعنى بذلك نظريته في المطاع (١) .

(١) أورد الغزالي هذه النظرية في كتابه (مشكلة الأنوار ومصفاة الأسرار) . والمطاع كلمة وردت في القرآن في قوله (مطاع ثم أمين) سورة التكوير - آية ٢٠ . وقد عني الغزالي فيها متفقين في ذلك مع د. عفيفي شيئا شبيها بما يسمى بالأمس الإلهي ولم يعن به جبريل (ص) ، وهذا الأمر الإلهي هو موجود . لا هو بالله ولا بالعالم ، بل بواسطة بينهما تعمل الإرادة الإلهية عملها عن طريقه ، وبذلك استطاع الغزالي - فيما نرى - أن يزيح عن =

ونحن لذلك نبسط تلك الآراء موضحين تعارضها تاركين للباحث في هذا المجال أن تحكم على مدى صحة ما ذهبنا إليه .

== نفسه شبهة تجسيم هذا الأمر الإلهي ، والتي وقع فيها أئمتة من مفكرى الأشعرية . وقد عدد الغزالى فى تفصيله لهذه النظرية أنواع المحجوبين عن معرفة الحقائق الإلهية ، حتى وصل إلى طبقة المحجوبين من الخاصة ، وهم المحجوبون بمحض الانوار ، وهم درجات ، فمنهم من يعرف الله عن طريق الصفات ويعرف صفات الله تحقيقا ويدرك أنها قديمة وأن إطلاقها عليه تعالى غير إطلاقها على البشر ، ولكنهم لا يعرفون الله بهذه الصفات ، بل يصفونه بها بالإضافة إلى المخلوقات ، وهم يقولون أن الرب المقدس عن معانى الصفات هو محرك السموات ومدبرها وخالق العالمين ونحو ذلك . والغزالى يعنى بهذا الصنف - فيما يذكركر د. عفيفى - المتكلمين وبخاصة الأشاعرة .

وهناك صنف آخر ، ترقوا عن هؤلاء ، لأنهم عرفوا أن السموات كثيرة وأن لكل سماء محركا خاصا اصطلاح تسميته بالملك ، وأن نسبة الملائكة إلى الأنوار الإلهية كنسبة الأنوار المحسوسة إلى الكواكب ، ثم أنهم أدركوا أن السموات كثيرة يحيط بها فلك واحد يتحرك الجميع بحركته ، فقالوا إن الرب هو المحرك للفلك الأقصى الذى يحتوى على الأفلاك جميعها ، لأن الكثرة منفية عنه - ويبدو أنه يعنى بهذا الصنف الفلاسفة .

أما الصنف الثالث ، فهم الذين ترقوا عن هؤلاء وأولئك ، من حيث أنهم أن تحريك الإفلاك بطريق المباشرة ينبغى أن يكون خدمة للرب وطاعة له وعباده ، وأن الذى يقوم به عبد من عبيده يسمى ملكا ، ونسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر إلى الأنوار المحسوسة ، فزعموا أن =

وتوضح ذلك بقولنا ، أن الغزالي وإن ذهب معارضا للفلاسفة منكرا

= الرب هو المطاع ، لا مباشرة بل بالواسطة ، وبذلك يكون الرب هو وجد محركا لكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة ..

ويذكر الغزالي أن الصنف الرابع من هؤلاء هم الواصولون يقول الغزالي أن هؤلاء : « تجلّ لهم أن المطاع موصوف وصفة تنافي الوجدانية المحضة والكمال البالغ ، وأن هذا المطاع إلى وجود الحق - وهو الله - نسبة الشمس إلى النور المحض ، أو نسبة النار إلى جوهر النار الصرف ، فتوجهوا من الذي يحرك السموات ، ومن الذي أمر بتحريكها : فوجهوا إلى موجود منزّه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم ، إذ أن وجوده منزّه ومقدس عن جميع ما وصفناه من قبل » . وعليه كان المطاع فيما ذهب الصنف الأخير وهم الواصولون من الصوفية - فيما رجح - موجود غير الذات الإلهية المنزهة ، متصف بصفات تنافي الوجدانية المحضة والكمال البالغ اللذين لا يتصف بهما غير الله ، وهذا المطاع هو الذي يحرك الأفلاك ويدبر الكون ، وعن طريق هذا المطاع ، يتوصل العبد إلى معرفة الموجود المنزه عن كل ما أدركه البصر البصر والبصيرة . وهذا المطاع - فيما يرى الصنف الرابع من المحجوبين وهم الواصولون من الصوفية - ليس هو الله ، ولكنه أيضا ليس شيئا آخر غير الله ، بل أن نسبته إلى الله كنسبة الشمس إلى النور المحض ، أي كنسبة الصورة إلى الجوهر (مشكاة الأنوار - طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ - ص ٥٤ - ٥٦) وأيضاً نظريات الإسلاميين في الكلمة للدكتور عفيفي - بحث بمجلة كلية الآداب - مجلد ٢ عدد ١ - مطبعة المعهد العلمي الفرنسي - القاهرة سنة ١٩٣٤ - ص ٤٦-٤٧) وأيضاً (مشكاة الأنوار - تحقيق د. عفيفي - =

دعواهم ، حين ذهابهم إلى اعتبار الكلام النفسى غير زائد على علم البارى سبحانه وإرادته وقدرته ، فان حاصل مذهبه - الغزالى - فى هذا الموضوع إنها يؤكد اعتباره الكلام النفسى هو العلم الإلهى سواء أو أنه نوع من العلم الإلهى ، وأن ما أوحى به البارى إلى رسوله ليس إلا صوراً حادثه من هذا العلم . وهذا هو عين ما ذهب إليه الفلاسفة فى هذا المجال .

وبذلك يكون الغزالى قد عاج البحث فى صفة الكلام ، وكان مذهبه - شعرياً ممزوجاً بالمذهب الفلسفى ، إذ ثبت أنه سبحانه متكلم بكلام نفسى قديم قائم بذاته . وهو واحد فى ذاته وإن اختلف بتنواب علمه على من يريد إكرامه (١) . وبذلك يكون الكلام النفسى الذى أثبتته الغزالى لله

= الهيئة العامة للكتاب للقاهرة سنة ١٩٧٣ - ص ٩١ - ٩٢) .

ويعتبر د. عفيفى أن درجة الواصلين عند الغزالى هى منزلة فى التصوف شبيهة بمنزلة (تنزيه التوحيد) عند ابن عربى (الفتوحات المصنوية لابن عربى - ص ٢٦٣ وما بعدها) . أيضاً : فهو يربط بين المطاع بالمعنى الذى أورده الغزالى ، والذى أرجح أن يكون مقصود الغزالى به أنه العقل الإلهى أو القوة العاقلة التى تدرك عن طريق آثارها وأفعالها ، والتى بها يتصل الإنسان بطريق الوحى أو الانتهام . يصل د. عفيفى بين المطاع بهذا المعنى وبين البرزخ أو الخليفة فى نظرية ابن ع - رضى فى الكلمة ، وهو يعتبر أن نظرية الغزالى فى المطاع ، هى نظرية فى الكلمة كنظرية ابن عربى ، غير أن نظريته تعد اسلامية فى مختلف نواحيها (نظريات الإسلاميين فى الكلمة - ص ٤٥ - ٤٦) .

(١) ملا عبد الرحمن الجامى : الدرة الفاخرة - ملحق بكتاب أساس =

سبحانه هو العلم الإلهى بعينه ، وهو ما ذهب إليه الفلاسفة ، وإن اختلف الغزالي معهم فيما يتصورهم الوحى .

ونحن نتيجة لذلك نقول متفقين مع د. عفيفى^(١) فيما ذهب إليه ، من أن صفة الكلام التى أثبتتها الغزالي للبارى أو بمعنى آخر كلام البارى ، ليس شيئاً زائداً على العلم الإلهى الذى هو حقيقة هويته تعالى ، فهو لا يعنى بكلام الله النفسى القديم سوى علمه القديم ، والذى هو منبع كل علم وكل وحى وإلهام فيفيضه الله على من يشاء من أنبيائه وأوليائه . والغزالي بذلك يعد متابعاً لمذهب السلف ، وليس متابعاً لمذهب أئمتهم من الأشاعرة ، والذين تقوا أن يكون كلام الله هو العلم الإلهى^(٢) .

= التقديس لفخر الدين الرازى - طبعة الكردى - بدون تاريخ -

ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(١) أبو العلا عفيفى : نظريات الاسلاميين فى الكلمة - بحث بمجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - مجلد ٢ - عدد ١ - نشرة المعهد الفرنسى - القاهرة سنة ١٩٣٤ - ص ٤٢ .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل - ج ٣ - ص ٤ . ويقرب مما ذهب إليه الغزالي فى هذا المجال قول الفضالى ، وهو من متأخري الأشعرية (توفى ١٢٣٦ هـ) ، أن معنى كلام الله النفسى أنه شئ . يشبه العلم أو الفكر . غير أن الفضالى كان أكثر دقة من الغزالي ومن تابعه من متأخري الأشعرية ، حيث فرق فى هذا الشأن بين الشاهد والغائب ، فذهب إلى أن الفارق بين الحديث النفسى الانسانى والحديث النفسى الإلهى ، هو أن الأول يعد حادثاً والثانى صفة قديمة . فليست الألفاظ الموجودة بالمصاحف =

فاذا أضفنا إلى سبق ، تجوير الغزالي أحيانا القيام الأمر بنفس الأمور بالقوة ، دونما تلقى ما يدل على هذا الأمر من الألفاظ ^(١) ، إذ أنه أباح تكليف الأمور في هذه الحالة بالقوة سواء مع عدم فهم الأمور ^(٢) ، أو مع العلم بهجزة ^(٣) - لكان ذلك كله بمثابة دلائل تشير إلى صحة ما ذهبنا إليه في دعوانا بوجود عناصر صوفية بادية في نظرية الازالي في الكلمة أو بمعنى آخر في بحثه لصفة الكلام ، وهو ما يفسر تناقض أراءه . في نواح متفرقة من بحثه في هذا المجال .

ونحن بذلك ننتهي إلى القول . بوجود طابع رئيسي مميز للغزالي في الكلام ، وهو الطابع الأشعري الكلامي ، ثم أنه يتجسّد صوفيا خصوصا فيما يتصل بنظريته في (المطاع) . وبذلك فإن فكر الغزالي في هذا المجال يعد خطأ للاراء الأشعرية بالآراء الصوفية .

= - فيما يذكر الفضالي - بكلام الله ، كما أن معاني تلك الألفاظ التي تفهمها منها ليست بكلام الله ، ولكنها ألفاظ تدل على معنى ، وهذا المعنى ، وهذا المعنى مساو لما تفهمه من الكلام القديم القائم بذات الله ، ولو كشف عنا الحجاب وعرفناه (كفاية العوام للفضالي - ص ٧٥ - ٧٧) .

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ١٣٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٣٤ .

(٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٥٠ - ١٥١ .

خامساً : الأصول الفكرية الأشعرية في بحث الغزالي لصفة الكلام

إذا كنا قد أستمعنا - فيما سبق - مذهب الغزالي في إثباته لكلام الله فإن هذا المذهب لم يكن مستحدثا ، أحدثه الغزالي من لا شيء ، بمعنى أنه كان وليدا لفكر الغزالي وحده دون تأثير من غيره من المفكرين سواء كانوا أشاعره أو متكلمي أوفلاسفة ، بل أن مذهبه في هذا المجال كان في أغلب نواحيه مذهباً أشعرياً ، إذا استثنينا من ذلك اعتباره الكلام غير زائد على العلم الإلهي .

ومما يؤكد ذلك ، أننا إذا نظرنا مثلاً إلى مذهب الأشعري في هذا الموضوع - وهو شيخ ومؤسس المذهب الأشعري ، لوجدنا أن مذهب الغزالي يبدو كأنه صورة مطابقة تماماً لمذهب إمامه وشيخه الأشعري إذ يثبت الأخير كون الباري متكلماً بكلام أزلي ، ودليله على ذلك هو الدليل الأشعري التقليدي في اثبات الصفات ، إذ أنه قد يثبت كون الباري حياً ، والحي يصبح منه أن يتكلم ويأمر وينهى ، كما يصبح منه أن يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر ، فلو لم يتصف سبحانه بالكلام . لكان منصفاً بضده من الخرس والعمى والسكوت ، وهي نقائص يتعالى سبحانه عن الانصاف بها (١) .

(١) الأشعري : اللمع - ص ١٧ ، وأيضاً : الإبانة عن أصول الديانة - تحقيق د . فوقية حسين - ص ٦٦ - ٦٧ ، أيضاً . نهاية الإقـدام في علم الكلام للشهرستاني - ص ٢٦٨ ، وأيضاً . محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي - ص ١٧٣

أيضا يثبت الأشعري أن الله بعد متكلمها بكلام زائد على ذاته ^(١) ،
إدلا يخلو أن يكون متكلمها لنفسه أو بكلام . وهو ينفي أن يكون البارئ
متكلمها لنفسه ، لأنه ليس بمحل للحوادث . فلم يبق إلا أنه متكلم بكلام ^(٢)
فالكلام عند الأشعري هو ما أوجب لمحل كونه متكلمها ^(٣) . ومن ثم
فالبارئ عنده متكلم بكلام قائم بذاته .

كذلك يثبت الأشعري أن كلام البارئ بعد قديما ، لأنه لما يثبت أنه
سبحانه متكلم بكلام ، فانه يتبع ذلك أن يكون كلامه إما قديما أو حادثا .
فان كان حادثا ، فاما أن يحدث سبحانه في ذاته ، أو في محل ، أو لا محل .
ويستحيل أن يكون قد أحدثه في ذاته ، إذ أنه ليس بمحل للحوادث ، كما
يستحيل أن يحدثه لا في محل ، لأن الغرض لا يكون إلا في محل ، إذ لو
أحدث البارئ تعالى كلامه في جسم من الأجسام لكان الجسم هو الأمر
الناهي . ولما ثبت استحالة أن يأمر وينهى بكلام الله غيره ، صح أنه أزلي .
وقائم به لا بغيره ، فالبارئ إذا متكلم وكلامه قديم ^(٤) .

أيضا يستدل الأشعري على قدم كلام البارئ بدليل آخر ، أصبح هو
الآخر تنفيد لدى من تلوه من الأشاعره ، وهو أنه لو كان البارئ لم يزل غير
متكلم ، لكان لم يزل موصوفا بصفات الكلام ، والقديم يستحيل عدمه ، كما

(١) الشهرستاني : الملل والنحل - ١ - ص ٩٦

(٢) الأشعري : اللمع - طبعة بيروت - ص ٢٢

(٣) الجويني : الإرشاد - ص ١٠٤

(٤) الأشعري : اللمع - ص ٢٢

أنه لا يجوز حدوده . مما يوجب ألا يكون البارى قائلا ولا آمراً ولا ناهيا فلما لم يكن ذلك جائزا فى حقه تعالى ، لانه ممن لا يستحيل عليه الكلام ، فانه يثبت من ذلك كونه لم يزل متكهما (١) .

والاشعرى يستدل على صحة القضية السلفية القائلة بأن القرآن كلام الله غير مخلوق بأدلة عقلية ونقلية : دأب على الاستدلال بها جميع من تلاه من الاشاعرة ، إذ يذكر قوله تعالى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) (٢) ، فيرى أنه لو كان القرآن مخلوقا - كما يذهب المعتزلة إلى ذلك - لكان مقولا له كن ، والقرآن قوله الله ، ومن ثم يستحيل أن يكون قوله مقولا له بالقول (كن) ، وإلا تسلسل الامر إلى ما لا نهاية ، وهو محال (٣) .

فاذا أعترض المعتزلة بأن من الجائز أن يكون معنى قوله (أن نقول له كن فيكون) أى نكونه ، فيكون من غير أن نقول له شيء فى الحقيقة (٤)

(١) المصدر السابق : ض ١٧ ، وأيضا : الإبانة - ص ٧١ ، وأيضا :
نهاية الإقدام فى علم الكلام الشهرستانى - ص ٢٦٨
(٢) سورة النحل : آية ٤٠

(٣) الاشعرى : اللمع - ص ١٥ ، وأيضا : الإبانة - ص ٨١ - ٨٢
(٤) الاشعرى : اللمع - ص ١٥ ، وأيضا : الإبانة - ص ٦٦ . ويشير فى ذلك إلى أن ابن حزم قد وجه نقده للمعتزلة فى ذهابهم إلى ذلك ، حيث يتفق مع الاشاعرة فيما ذهبوا اليه فى هذا الشأن ، ويرى أن قول المعتزلة بأنه سبحانه لم يزل قائلا ﴿ كن ﴾ لكل ما كونه أو يريد تكوينه ، يعد =

فان الاشعري يجيبهم ، بأنه كما لا يجوز أن يكون معنى أردناه - فعلناه - وبذلك تنتفي الارادة ، فانه يستحيل أن يكون معنى قوله (كن فيكون) أى نكونه بدون قول (١) . وهو فى ذلك يؤول قوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض) (٢) ، بأن الجدار لا ارادة له ، وانما معنى يريد أن ينقض هنا هو أن ينقض بالعقل . وهو يرى أنه لا يجوز المعتزلة أن يستشهد بهذه الآية ، لان الارادة لا تجتمع مع الجساديه ، والبارى سبحانه يريد فى الحقيقة ، فكما أنتفى ذلك فى الارادة فانه ينتفى الكلام ، لان الجامع بينها واحد . فهو يريد بارادة ومتكلم بكلام (٣) .

كذلك ينفى الاشعري ادعاء المعتزلة بحروث كلام الله فى غيره وأنه تعالى متكلم به . حيث يرى أنه إذا جاز ذلك فى الكلام ، فانه يجوز فى القدره والعلم ، فيقدر ويعلم بقدرة وعلم يحدنها فى غيره ، ثم أن اخص اوصاف هذه الافعال انما ترجع - فيما يرى الى محالها (٤) .

= قولاً فاحشاً ، ولذلك فهو يلزمهم مذهب الفلاسفة: فى قولهم بقدوم العالم ، بل ويرميهم بالكفر (الفصل فى الملل والنحل - ٣ - ص ٧ - ٨) .

(١) الاشعري : اللمع - ص ١٥ ، وايضا : الإبانة - ص ٧ - ٦٠

(٢) سورة الكهف : آية ٧٧

(٣) الاشعري : اللمع - ص ١٦ - ١٧

(٤) الشهرستاني : نهايه الاقدام فى علم الكلام - ٢٦٨ ، وايضا : اللمع -

أيضا من أدلة الأشعرى النقلية التي استدلت بها أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، والتي أستفادها ورددها من بعده تلامذته من الأشاعره - قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) (١) ، وهو يفسر الآية بنفس تفسير أحمد بن حنبل لها في رسالته (الرد على الجهمية) ، إذ يرى أن أمر الله هو كلامه ، والأمر غير الخلق ، لأنه ذكر الخلق أولا والأمر منفردا . مما يدل على أنه بخلافه (٢) ، فكلام الله هو - فيما يرى الأشعرى - غير الله ، وهو هنا يفارق مذهب السلف وعلى رأسهم أحمد بن حنبل (٣) .

كذلك يستدل الأشعرى على قدم كلام الله بقوله تعالى (قل لو كان

١ ﴿ سورة الأعراف : آية ٥٤ ﴾

٢ (الأشعرى الإبانة - ص ٦٤ - ٦٥ ، وأيضا : الاعتقاد للبيهقي -

ص ٣٢ .

٣ (ابن حزم : الفصل في الملل والنحل - ج ٣ - ص ٤ ، وتشير في ذلك إلى أن الأشعرى وإن أثبت هو ومن تابعوه من الأشاعرة كلاما لله ذو صفة من صفاته القديمة القائمة بذاته وانغايرة له ، إلا أنهم قد جسموا هذه الصفة فنسبوا إليها صفات الخلق والتدبير ، ونسب الغزالي إليها صفة الإيحاء - فيما سبق أن وضحناه - حيث ذهبوا إلى أن من كلام الله كلمة التكوين والامر الإلهي ، وهذا الامر الإلهي يعد قديما ، لان الله تعالى فيستعمله في مقابلة الخلق ، وهو بذلك ينسبون لله - فيما يذكر د . عفيفي - عالين ، عالم الخلق - وهو العالم المحسوس ، وعالم الامر - وهو العالم المعقول أو العالم الروحي ، ويرى د . عفيفي أن نظرية الأشعرى وتلامذته هذه =

البحر مداداً لكلمات ربى لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ﴿ ١ ﴾ ، حيث يذكر أن معنى الآية هو أن كلمات الله لا يلحقها للفناء ، مما يدل على قدمها وأنتفاء حدوثها (٢) . أيضاً فلو كان كلام الله مخلوقاً ، لنجم من ذلك أن تكون اسماءه وهى فى القرآن مخلوقة ، ولو كانت اسماءه مخلوقة ، لكانت وحدانيته مخلوقة وكذلك علمه وقدرته وباقي صفاته (٣) - تعالى عن ذلك .

ولكن الاشعرى إذا ثبت قدم القرآن بما تقدم ذكره من ادلة عقلية ونقلية ، فهل يمكننا بذلك القول بأنه كان يعنى به . قدم اللفظ والمعنى - وهو مقاله الحشوية ورعاع الحنابلة ، كما يدل على ذلك تصريحه فى (الابانة) إذ يقول : « لا يجوز ان يقال ان شيئاً من القرآن مخلوق ، لان القرآن بكامله غير مخلوق » (٤) فهل كان يعنى بقوله هذا قدم اللفظ والمعنى .

== تعد بعيدة عن روح الإسلام ، حيث أنها تثبت قديمين هما : الذات والصفات ، فضلاً عن أنها تسند الخلق والتدبير فى الكون لشخصية أخرى غير الله ، وكأن الله سبحانه لا يخلق ابتداء من غير واسطة ، بل الذى يخلق ويدبر وتتقوم السموات والارض به إنما هو الله بواسطة هذه الصفة (نظريات الاسلاميين فى الكلمة للدكتور أبو العلا عفيفي -

ص ٤٣ - ٤٤ ﴾

(١) سورة الكهف : آية ١٠٩

(٢) الاشعرى : الابانة — ص ٦٧ ، وأيضاً : الاعتقاد البيهقي —

ص ٣٤ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٠١

(٣) المصدر السابق : ص ٧٣

خاصة اذا وضعنا في الاعتبار أنه لم يصرح بمقوله التالون له من الأشاعره من قدم الكلام النفسى وحدوث الحروف والأصوات ؟

الحقيقة أننا نرى من جانبنا ، متفقين مع ما أرتأه د. موسى^(١) وما ذهب اليه د. أحمد أمين^(٢) وكذلك الشيخ أبوزهره^(٣) ، فضلا عن ابن تيميه وتلميذه ابن قيم الجوزيه وابن الجوزى ، ومعتمدين في ذلك على ما نقله عنه الشهرستانى في قول له^(٤) ، اذ يذكر أن الأشعرى قد ذهب إلى القون بقدم المعانى لا الألفاظ متابعا بذلك ابن حنبل وليس الخنابله ، وأن هذا هو المأثور عنه في كتب تلاميذه والمؤرخون لمذهبه .

فأبن عساكر مثالا ينقل عن الجوينى ، الذى يذكر رأى الأشعرى في هذا المجال ، اذ يقول « قالت المعتزله : كلام الله مخلوق مبتدع ، وقالت الحشويه المجسمه . الحروف المقطعة والأجسام التى يكتب عليها والألوان التى يكتب بها وما بين الدفتين كلمه قديمه . فسلك الأشعرى طريقا بينهما وقال : القرآن كلام الله قديم غير متغير ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع ، أما الحروف والأصوات والمحدودات بمخلوق مبتدع »^(٥) .

(١) جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها - ٢٢٤ - ٢٢٥

(٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٤ - ص ٧٦ ، وأيضا : الملل والنحل ج ١ ص ٩٦ .

(٣) الشيخ أبوزهره : أحمد بن حنبل — طبعة القاهرة سنة ١٣٦٢ ص ١٣٢ .

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٩٦

(٥) ابن عساكر : تبين كذب المفتري ص ١٥٠ - ١٥١

نقول ذلك دون أن يقدح فيما ارتأيناه ، النص الذى أورده الأشعرى فى (الابانه) ، ولا مذهب اليه د. قاسم (١) ، من أنه قد وجد الأشعرى قريبا من ابن حنبل فى قوله فى (الابانه) بقدم القرآن ، إذ أن ابن حنبل لم يقل بقدم الحروف والألفاظ ، بل قال بقدم المعانى ، وقد تابعه فى قوله هذا الأشعرى . وبذلك تسقط دعوى د قاسم ومن قاربه فيما ذهب اليه كالـ دكتور غرايه ، الذى ذهب متباعا الشهرستانى (٢) فقال بأن الأشعرى ، قد لزم الصمت فى الاجابه على السؤال . ما هو القديم فى القرآن : ألفاظه ومعانيه ، أم المعانى والمدلولات فقط ؟ (٣)

والأشعرى بعد ذلك يرى ، مثلما ارتأى جميع من تلوه من الأشاعرة ومنهم الغزالى ، أن القرآن مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور ، متلو باللسنه . والقرآن عنده يتلى ويقرأ على الحقيقة ، غير أنه لم يجيز القول بأنه متلفظ به ، لأن التلفظ فى انفعه معناه الرمى (٤) .

يتضح مما سبق أن الأشعرى ، وان قال بقدم كلام الله ، فقد أراد بذلك الكلام النفسى وليس الألفاظ والحروف ، ان المتكلم عنده هو من

١) محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدله لأبن رشد ص ٦٦ - ٩٦

٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٣٢٠ - ٣٢١

٣) حموده غرايه : الأشعرى ص ١١٨ ، أيضا : اللمع للأشعرى — نشره د. غرايه — طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ ص ٣٣

٤) الأشعرى : الابانه — ص ١٠٠ - ١٠١ ، وأيضا : مقالات

قام به الكلام ، لا من فعل الكلام (١) - فيما ذهب المعتزلة . يقول الشهرستاني معبرا عن رأى الاشعرى ، ومفرقا بينه وبين ما ذهب اليه متأخرو الحنابلة وهم القائلون بقديم القرآن : ألفاظه ومعانيه ، « واقد كان الامر في أول الزمان على قولين : أحدهما القدم ، والثاني الحدوث . والقولان متصوران على الكلمات المكتوبة والآيات المقرؤه بالاسنة . فصار الآن . الى قول ثالث ، وهو حدوث الحروف والكلمات ، وقدم الكلام والامر الذى تدل عليه العبارات » (٢) .

هذا وان ذهب الشهرستاني في موضع آخر الى القول - نقلا عن الاشعرى ، بقديم الاصوات والحروف (٣) . ويمكننا تفسير هذا الغموض الذى يكتنف مذهب الاشعرى في هذا المجال بقولنا إن الاشعرى أحيانا يجعل الكلام صفة فعل ، حين يريد به الالفاظ والاصوات ، وأحيانا أخرى يجعله صفة ذاتيه ، حين يريد به الكلام النفسى .

والاشعرى بذلك يتفق مع ما ذهب اليه ابن كلاب في قوله بقديم القرآن ، بل وبصرح بذلك في (الابانه) . غير أنه يمكن القول بأن الفارق بينهما ، أن ابن كلاب يقول بقديم القرآن القائم بالذات لأنه يعتبر الكلام صفة

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٩٦

(٢) المصدر السابق : ص ٣١٣

(٤) المصدر السابق : ص ٣١٣ - ٣١٧ . وقد رد عليه ابن تيمية مصححا ما ذهب اليه ، ومدافعا عن مذهب السلف في كتابة (وفاقه صريح المعقول لصحيح المنقول) ج ٢ - ص ١٦٠ - ١٦٢ - ١٧٠ - ١٧٤ .

ذاتيه (١) . أما الاشعري فقد جعل كلام الله يطلق باطلاقين الكلام النفسى القديم ، وهو القائم بذات الله ، والكلام المكون من حروف وأصوات ، وهو الحادث .

ومن البين الجلى أن مق — الة الاشعري السالفه فى قدم الكلام النفسى وحدوث الالفاظ والحروف والاصوات ، هى بعينها مقالة الغزالى فى هذا المجال هو ومن سبقوه من مفكرى الاشعريه ، والذين نقلوا عن الاشعري ما ارتآه فى هذا الجانب من مذهبه .

فالغزالى على سبيل المثال أن كان قد ذهب — فيما أوضحنا سالفاً — الى القول ، بأن كلام الله يعد واحد وأن تكثرت أسمائه . فقد سبقه الى القول بذلك الاشعري : مستدلاً على ذلك بقوله ، أنه لما ثبت كون الكلام معنى قائماً بذات الله ، وأن كل معنى أوصفه له فهى واحده ، فان كل ما دل على أن علمه واحد ، وقدرته واحد ، وارادته واحد ، يدل على أن كلامه واحد . لو كان كلامه كثيراً لم يخل : أما أن يكون أعداداً لا تنتهى ، واما أن يكون أعداداً متناهيه . والاعداد اللامتناهيه محال ، لان ما حصره الوجود من العدد فهو متناه . وأن اقتصر على عدد د ر ن عدد ، فاخصاصه يستدعى تخصيصاً ، والقديم لا اختصاص له . والصفة الازليه اذا كانت متعلقة ، وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لان نسبتها الى الكل واحده . فلما استحال اوجهان ، صح وثبت أن كلامه سبحانه واحد (٢) .

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٠٦

(٢) الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام — ص ١١٢ ، وأيضاً : المواقف

اللاجى : ص ٢٩٥ .

وابن كلاب يذهب - فيما يحكي لنا الاشعري - إلى أن الباري سبحانه لم يزل متكلماً ، وأن كلامه صفة قديمة قائمة بذاته ، وأنه ليس بمخلوق ، كما أن كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف - ولا يخفى أن ماذهب إليه ابن كلاب في هذا المقام ، هو عين ما أسماء الاشعري أو تلامذته بعده بالكلام النفسى - أيضاً يذهب ابن كلاب إلى أن كلامه سبحانه واحد لا ينقسم ولا يتفاير ، وأن الرسم وهو الحرف متفاير ، أما الكلام فواحد غير متفاير وإن تباينت التعبيرات عنه . وأنه سبحانه لم يزل متكلماً قبل أن يسمى كلامه أمراً أو نهياً .

نقول هذا وإن اختلف ابن كلاب مع الاشعري في اعتبار الباري لم يزل مخبراً ولم يزل ناهياً (١) .

إذا كان هذا هو مذهب الاشعري ، فإن تلميذه الباقلاني قد تمذهب في هذا المجال بمذهبه ، حيث ذهب إلى أن الله متكلم ، وكلامه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، لم يزل ولا يزال موصوفاً بها ، كالعلم والقدرة والارادة سواء . وهو ينفي أن يكون الله بالقرآن مخلوقاً أو غير مخلوق (٢) ، إذ يذهب مذهب شيخه في (الإبانة) ، فيقرر أن القرآن بألفاظه ومعانيه قديم . يقول الباقلاني « كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث ، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وإرادته » (٣) .

(١) الاشعري : مقالات الإسلاميين - ٢ ص ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩

(٢) الباقلاني : رسالة الحره - نشرة الكوثرى ص ٦٢

(٣) الباقلاني : رسالة الحره - نشرة الكوثرى - ص ٢٧١

مخلوقاً أو غير مخلوق ، الى مجال آخر هو اثبات الكلام النفسى أو نفيه ، وقد استمر الخلاف بينها على النحو السابق عند التالين له من الأشاعرة (١) .

فإذا كان الغزالي قد أجاز تعلق الامر بالمأثور المعادوم على تقدير الوجود فانه يكون بذلك متابعاً لامامه الاشعرى ، والذي اختلف فى ذلك مع شيخه ابن كلاب . فى الوقت الذى ذهب فيه ابن كلاب متفقاً مع المعتزلة الى تقي جواز توجيه الخطاب للمعدوم ، فان الاشعرى قد أجاز كون المعدوم مأثوراً منهيّاً مخاطباً بالأمر الأزلى ، ولم يشترط فى ذلك صحة الوجود حتى يصح الخطاب (٢) .

وفى ذلك ينقل لنا الشهرستانى قول كل من ابن كلاب والاشعرى فى هذه المسألة فيقول : « ذهب شيخنا عبد الله بن سعيد إلى أن كلام الله فى الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً إلا عند وجود المخاطبين واستجاعتهم شرائط التكليف » (٣) أما عند الاشعرى فكلام البارئ

(١) الايجى : المواقف فى علم الكلام ص ٢٩٤ ، وأيضاً : تعليق الكوثرى على رسالة الحره للباقلانى ص ٦٩ هامش ، وأيضاً : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ١٨٤ .

(٢) الشهرستانى : نهايه الاقدام فى علم الكلام - ص ٣٠٣ ، وأيضاً : أصول الدين للبغدادى ، ص ١٠٨ ، أيضاً : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيميه - ج ٢ - ص ١٧٥ وما بعدها ، وأيضاً : فى علم الكلام للدكتور أحمد صبحى - ج ٢ ص ٥٨ .

(٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام - ص ٣٠٤ ، وأيضاً : =

لم يزل متصفا بكونه أمراً ونهياً وخبراً . والمعدوم على أصله مأثور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود (١) .

وبذلك يكون الاشعري قد نظر إلى الكلام من حيث دلالة على العلم الأزلي ، فهو على صفة واحدة وإن تعلق بأنحاء متعددة ، أو توجه إلى مخاطبين محدثين - فكما يذكر لنا ذلك د. صبحي (٢) ، وهو يعتبر الاشعري بذلك شيخاً للغزالي فيما ذهب إليه في هذا المجال ، حيث اعتبر الغزالي الكلام دالاً على علمه تعالى وليس غيره ، ويكون الغزالي بذلك متابعاً لأهل السنة كما ذكره ابن حزم ، لا مذهب الاشعري ، ونحن نخالف د. صبحي فيما ارتآه في هذا الصدد ، وإن كان نعتبر الغزالي مطوراً لمذهب الاشعري في هذا المجال وليس محدثاً له .

فاذا كان المعتزلة ، كالنظام ، قد نفوا أن يكون القرآن معجزاً من جهة التأليف والنظم والبلاغة ، وأن أعجازه في هذا المجال يرجع إلى صرف الباري للناس عن أن يأتوا بمثله (٣) ، فانه عند الأشعري وجميع من تلوه من

= الإرشاد للجويني ص ١١٩-١٢٠ ، أيضاً : المحصل الرازي - ص ١٨٤
أيضاً : طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ - ص ٥١ ، أيضاً : تعليق الكوثري
على تبين كذب المغترى لابن عسكر - ص ٤٠٦ .

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام - ص ٣٠٤ ، وأيضاً :
الارشاد للجويني - ص ١٢٠ .

(٢) أحمد صبحي في علم الكلام - الطبعة الرابعة - ج ٢ ص ٥٨

(٣) الاشعري : مقالات الاسلاميين - ج ١ - ص ٢٩٦ ، وأيضاً =

الأشاعرة ، بالإضافة إلى نفر من المعتزلة^(١)، يعد موجزا من هذه الناحية^(٢) هذا وإن اختلف الأشاعرة فيما بينهم في جهة الاعجاز بالتحديد^(٣) .

ولكن ابن حزم ينقل لنا رأيا آخر الاشعري، يذهب فيه إلى أن موطن الاعجاز في القرآن هو في كلام النفس ، لا النظم والبلاغة ، ويعزو ابن حزم رأى الأشعري هذا إلى ذهابه إلى وحدة كلامه تعالى^(٤) .

وبعد فقد استعرضنا فيما سبق مذهب الأشعري في إثباته الكلام للباري صفة قائمه بذاته سبحانه ، وهو واحد لا تعدد فيه ، متمايز مغاير لذاته تعالى^(٥) ، وهو غير علمه ، خلافا لما ذهب إليه السلف ، أن كلام الله هو علمه وليس غيره^(٦) .

بقي لنا أن نقول ، إن الاشعري وإن أثبت الكلام للباري بالمعنى النفسى، فانه يكون بذلك - ومن تابعه من الأشاعرة - ناقلا لمذهب كلاب ، وإن كان مختلفا معه بصورة أو بأخرى .

= أسرار الفصاحة للخفاجي - طبعة الخانجي - ص ٤ ، أيضا :

Dugat (G.) : Histoire des Philosophes et des Théologiens musulmans Paris Maisonneuve 1878. Préface P. XXII-XXIII.

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين - ص ١٠٦

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل - ١ - ص ٩٧

(٣) المصدر السابق ؛ نفس الصفحة .

(٤) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل - ٣ - ص ١٠

(٥) أبو العلاء عفيفي : نظريات الإسلاميين في الكلمة - ص ٤٣

(٦) ابن حزم : الفصل - ٣ - ص ٤

وابن كلاب يذهب - فيما يحكي لنا الاشعري - إلى أن البارئ سبحانه لم يزل متكلماً ، وأن كلامه صفة قديمة قائمة بذاته ، وأنه ليس بمخلوق ، كما أن كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف - ولا يخفى أن ما ذهب إليه ابن كلاب في هذا المقام ، هو عين ما أسماه الاشعري أو تلامذته بعده بالكلام النفسى - أيضاً يذهب ابن كلاب إلى أن كلامه سبحانه واحد لا ينقسم ولا يتغاير ، وأن الرسم وهو الحرف متغاير ، أما الكلام فواحد غير متغاير وإن تغايرت التعبيرات عنه . وأنه سبحانه لم يزل متكلماً قبل أن يسمى كلامه أمراً أو نهياً .

نقول هذا وإن اختلف ابن كلاب مع الاشعري في اعتبار البارئ لم يزل مخبراً ولم يزل ناهياً (١) .

إذا كان هذا هو مذهب الاشعري ، فإن تلميذه الباقلاني قد تمذهب في هذا المجال بمذهبه ، حيث ذهب إلى أن الله متكلم ، وكلامه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، لم يزل ولا يزال موصوفاً بها ، كالعلم والقدرة والارادة سواء . وهو ينفى أن يكون الله بالقرآن مخلوقاً أو غير مخلوق (٢) ، إذ يذهب مذهب شيخه في (الإبانة) ، فيقرر أن القرآن بألفاظه ومعانيه قديم . يقول الباقلاني « كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث ، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وإرادته » (٣) .

(١) الاشعري : مقالات الإسلاميين - ٢ ص ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩

(٢) الباقلاني : رسالة الحره - نشرة الكوثرى ص ٦٢

(٣) الباقلاني : رسالة الحره - نشرة الكوثرى - ص ٢٧١

وهو يستدل على كون الكلام قديما وغير مخلوق بأدلة سمعية ، هي نفس الأدلة التي لجأ إليها الأشعري والتي تابع فيها الأخير أحمد بن حنبل . أيضا فانه يجد في أحاديث الرسول ﷺ واجماع الصحابة دليلا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق (١) . وإن لم يكن الباقلاني دقيقا كابن حنبل في إثباته أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، لأنه خشي أن يقول أنه قديم ، وإن كان سياق مذهبه يؤيده كونه قديما ، إذ يرى أنه لو كان مخلوقا ، لم يخل : أن يكون خلقه في نفسه ، أو في غيره أو في شيء . ولا يجوز أن يكون الباري قد خلق كلامه في نفسه ، لأن ذاته لا تقوم بها المحدثات . كما لا يجوز أن يكون خلقه في غيره ، وإلا كان ذلك الغير إلها آمرا ناهيا . أيضا فانه لا يجوز أن يخلقه لا في شيء ، لأنه يؤدي إلى وجود كلام من غير متكلم .

وهكذا يبطل الباقلاني - متابعا في ذلك إمامه الأشعري ، ومتبوعا بمن تلاه من الأشاعرة - الاحتمالات الثلاثة ، ويبين استحالتها ، فلا يجد في النهاية إلا أنه غير مخلوق (٢) . وهو يفسر آية التكوين بنفس تفسير أستاذه الأشعري (٣) . وقد تابعه فيه جميع من تلاه من الأشاعرة . والكلام عند الباقلاني - كما هو عند أستاذه ومن تابعه من الأشاعرة ،

(١) المصدر السابق : ص ٦٢

(٢) الباقلاني : التمهيد - طبعة بيروت - ص ٢٣٨ ، وأيضاً : رسالة الحره - ص ٦٣

(٣) الباقلاني : التمهيد - ص ٢٣٧ - ١٤٠ - ٢٤١ ، وأيضاً : رسالة الحره - ص ٦٢

كالغزالي - قديم بقديم الباري ، موجو- بوجوده : موصوف به فيما لم يزل ، ولا يباينه ولا يزايله ، ولا يحل في مخلوق (١) .

ويستدل الباقلاني على صحة القضية السلفية القائلة بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، والتي ردها أستاذه الاشعري وجميع التالين له من الاشاعرة متقدمين ومتأخرين ، بقوله : « أن كلام الله تعالى لو كان مخلوقا ، لكان من جنس كلام المخلوقين ، وغير خارج عن حروف المعجم ، ولوجب أن الألف مثل الألف من كلامنا ، وكذلك الدال ، والواو ، وغيرها من الحروف ، ولوجب أن يكون الخلق قادرين على مثله بما هو من جنسه ، من حيث صحة قدرتهم على ضروب الكلام الذي لا تخرج جملة عن حروف المعجم » (٢) .

ومن هنا يذهب الباقلاني - متابعا لاشعري - إلى أن القرآن يعد معجزة في النظم والتأليف والبلاغة (٣) ، وأن البشر عاجزين على الإتيان بمثله أو حتى سورة من مثله . يقول الباقلاني على لسان الشهرستاني : « القرآن بسوره وألفاظه وعبارته معجز ، وبمعنى حقائقه وعجائبه معجب » (٤) .

(١) الباقلاني : رسالة الحره ص ٦٢

(٢) الباقلاني : التمهيد - ص ٢٣٩

(٣) الباقلاني : إعجاز القرآن - تحقيق وتقديم السيد صقر - طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ - ص ١٠ ، وأيضا : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات للباقلاني - نشرة الأب يسوعى - طبعة بيروت سنة ١٣٧٧ - ص ٢٦

(٤) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام - ص ٤٥١

ووجه الإعجاز في القرآن إنما يقع - فيما يرى الباقلاني متابعا أستاذة في نظم الحروف التي هي دلالات وعبارات عن كلامه تعالى . وليست هذه الحروف والالفاظ بقديمة أو معجزة بمفردها ، ولكنها معجزة لكونها دلالة على كلامه القديم المعجز . وهذا بهذا يخالف المعتزلة . حيث ذهب بعضهم ، كالنظام والنوطي ، إلى أن القرآن يعد غير معجزا إذا ما نظرنا إلى ألفاظه وتأليفه من جهة الصرفة ، ولكن موطن الإعجاز فيه هو من جهة ما فيه من الاخبار عن الغيوب ^(١) .

ويتابع الباقلاني أمامه الأشعري - تماما كما تابعها الفزالي - فيرى أن كلام الله مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور ، متلوا بالأسنة ، غير أنه يفرق بين القراءة والمقروء ، والتلاوة والمتلو ، والكتابة والمكتوب ، بقوله ، أن وصف القرآن النائم بالله سبحانه وتعالى بالمكتوب والمحفوظ والمتلو ، إنما هو من قبيل وصف المدلول بصفة الدال ^(٢) . وهو في ذلك يتفق مع ماذهب إليه التفازاني كما يحكى عنه الكوثرى .

فالباقلاني يفرق بين كلام الله القديم ، وهو الصفة القائمة بذاته ، وبين

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ - ص ٢٩٦ ، وأيضاً . التمهيد للباقلاني - طبعة بيروت - ص ٢٥٢ - ٢٣٩ ، وأيضاً . الفرق بين الفرق للبغدادى - ص ٢٠٨ . ونود أن نشير إلى أن المعتزلة قد انطلقوا في ذهابهم إلى ذلك من اعتبارهم القرآن فعلا من أفعال التي يحدتها على أيدي الخلقين ، وليس بصفة من صفاته القديمة .

(٢) الباقلاني : رسالة الحره - ص ٧٠

(٣) الكوثرى : هامش رسالة الحره للباقلاني - ص ٧٠

القراءة والكتابة والتلاوة ، فهي مخلوقة ، حادثة بأفعال المخلوقين ، أما المكتوب والمحفوظ والمتلو ، فليس إلا عبارة عن كلام الله القديم . أى الصفة القائمة به ، والتي لا ترتب ولا تقدم ولا تأخر فيها ^(١) .

وهو يستدل على كون القراءة مغايرة للمقروء ، والكتابة غير المكتوب ، بأدلة سمعية هى نفس الأدلة التى استند إليها الأشعري ^(٢) فى هذا المقام . ومن أدلة الباقلانى العقلية ، أن القراءة أحيانا تكون طيبة مستلذة ، وأحيانا فجأة ، وأخرى عالية . وتارة تكون منخفضة . أيضا فالكتابة أحيانا تكون مرتبة حسنة ، وأحيانا أخرى رديئة ، مما يدل على تغير القراءة والكتابة . وما جازت عليه الأشياء ، فلا يجوز أن يكون إلا صفة الخلق دون الخالق ، إذا القديم لا يتغير والحادث هو المتغير المختلف . فالقراءة صفة للقارئ ، والكتابة صفة للكاتب ، أما المقروء والمكتوب ، فصفة لله تعالى واحدة لا تختلف ، وإنما الاختلاف يقع فى صفات المخلوقين وحدهم ^(٣) .

ويرى الباقلانى أن كلام الله مسموع لنا على الحقيقة لكن بواسطة والمسموع هو صفة الله القديمة . أما الحادث فهو سمع السامع ^(٤) . أيضا يذكر الباقلانى أن الله سمع كلامه لخلقه على ثلاث مراتب ، إذ يقول : تارة بغير واسطة ولكن من وراء حجاب ، كمنى (عليه السلام) ، أسمع كلامه بلا واسطة وحجبه عن رؤيته تعالى ، وتارة بواسطة ملك أو رسول

(١) الباقلانى : رساله الحره - ص ٦٨—٦٩

(٢) المصدر السابق : ص ٧١—٧٣

(٣) المصدر السابق : ص ٨٢—٨٣

(٤) المصدر السابق : ص ٨٣

أو قارئه ، وهو استماع الخلق من الرسول عند قراءته للصحابة ، وقراءة الصحابة للتابعين . وتارة بغير واسطة ولا حجاب ، ككلامه لنبيه (ﷺ) ليلة المعراج (١) . وهذا الدليل سبق أن أورده الأشعرى ثم رده أتباعه من الأشاعرة من بعده .

وكلام الله ليس بصوت ولا حرف ، ولا يفتقر إلى مخارج وأدوات لأن هذه صفات المخلوقين ، وكلامه قديم غير مخلوق ، إذ الحروف يقع بعضها سابق لبعض وكذلك الأصوات ففيها تقدم وتأخر ، ويخالف بعضها بعضا ، وكل ذلك صفة المخلوقين .

ويرى الباقلاني أن القول بقدم الأصوات والحروف - وهو قول الحشوية - يوجب القدم لجميع كلام الخلق ، وقد ثبت أنه متغاير ومتقدم ومتأخر ، فلزم من ذلك حدوثه وانتفاء صفة القدم عنه . والحروف متناهية العدد ، محصورة ، محدودة ، وكل ما له نهاية له بداية ، أما كلامه سبحانه فلا أول له ولا آخر ، وهو كعلمه وقدرته . لا يتناهى (٢) ، كما أنه لا يحل في شيء من المخلوقات .

والكلام الذي هو صفة لله تعالى عند الباقلاني . كما هو عند الأشعرى ومن تابعه من الأشاعرة ، كأنغزالي - معنى قائم بالنفس الانسانية ، وعليه أمارات ودلالات هي الألفاظ والعبارات ، وهو معنى واحد لا يتغير بتغير الألفاظ والعبارات الدالة عليه ، والتي تختلف باختلاف الألسنة (٣) .

(١) المصدر السابق : ص ٨٣-٨٥

(٢) المصدر السابق : ص ٨٧-٨٨

(٣) المصدر السابق : ص ٩٤-٩٥

يقول الباقلانى : « حقيقة الكلام على الاطلاق فى حق الخالق والمخلوق ، إنما هو المعنى القائم بالنفس . ولكن جعل لنا دلالة عليه ، تارة بالصوت والحروف نطقا ، وتارة بجميع الحروف بعضها إلى بعض كتابة ، وتارة إشارة ورمز آدون الحروف والصوت (١) .

وهو يميز سماع ما ليس بصوت ولا حرف ، خلافا للمعتزلة المنكرين للكلام النفسى ، حيث يقول : « أليس الله تعالى قد سمى نفسه بانيا ، وهو بان على الحقيقة ، لأنه قال (أم السماء بناها رفع سمكها وسواها) (٢) . ولم نز بانيا على الحقيقة إلا بآله ، فإذا كان بانيا بغير آله ، فكذلك كلامه مسموع منه على الحقيقة بغير واسطة ، ولا يفتقر إلى آله من حرف وصوت » (٣) .

ويتابع الباقلانى شيخه الاشعرى فيثبت أن كلام الله قائم بذاته ، وهو يصل فى معرض إثباته ذلك المعتزلة بالنصارى فى قولهم ، بأن كلام الله مخلوق خلقه الله فى شجرة وغيرها من الأجسام ، وهو ينكر عليهم ذلك كما أنكر اليعاقبة من المسيحيين حلول الكلمة فى الناسوت (٤) . ومن البين أن موقف المعتزلة فى ذلك يرجع إلى انكارهم الكلام النفسى الذى أثبتته الاشاعرة جميعا ، متقدمين ومتأخرين .

والباقلانى فى النهاية يرى أن كلامه تعالى منزل على قلب الرسول (ﷺ)

(١) المصدر السابق : ص ٩٥

(٢) سورة عبس : آية ٢٧ — ٢٨

(٣) الباقلانى : رسالة الحره - ص ١٢٠ — ١٢١

(٤) الباقلانى : التمهيد - تحقيق د. الخضيرى وأبو ريده - طبعة

القاهرة - ص ١٢٠ — ١٢١

نزول إعلام وإفهام ، ولا نزول حركة وانتقال (١) . وقد تابع الباقلاني الجويني فيما ذهب إليه في هذا الصدد، فنقل عنه هذا الدليل بالحرف الواحد .
 مما سبق يتضح لنا إلى أي حد كان الباقلاني متابعاً لشيخه الاشعري فيما ما ذهب إليه في هذا الموضوع ، بحيث يمكننا أن نقول أنه قد نقل عن أستاذه مذهبه ، دون أن يحرث فيه تغيير يذكر . وقد بسطنا فيما سبق بعض آراء الباقلاني ، موضحين تطابقها مع آراء شيخه الاشعري ، وآثرنا عدم التعرض لبقية آرائه في هذا المجال ، رغم إسهابه في شرحها ، لأننا نرى أن ما ذهب إليه فيها يتطابق تطابقاً تاماً وما سبق أن أوردته أستاذه . ولا يخفى علينا مدى متابعة الغزالي لكليهما فيما أوردته في هذا الصدد .

فإذا تركنا الباقلاني ومضينا نتتبع المذهب الاشعري عند من تلاه من مفكرى الاشعرية ، وجدنا تكراراً وتريداً يكاد يكون حرفياً ، لآراء شيخ المدرسة فلاسفرايينى يذهب إلى أن الله سبحانه متكلم ، لأن من لم يكن موصوفاً بهذه الصفة كان موصوفاً بغيرها من الخرس ، وهى آفة يتعالى البارى عن أن يوصف بها ، ومن ثم صح وصفه بالكلام (٢) . وهو يعضد دلائله العقلية بأدلة سمعية من الكتاب ، مثل قوله تعالى (من ذا الذى يشفع عنده إلا بأذنه) (٣) والإذن هو - فيما يذكر الاسفرايينى من صفات الكلام (٤) .

(١) الباقلاني : رسالة الحره - ص ٨٥

(٢) الاسفرايينى : التبصير فى الدين - ص ١٤٥

(٣) سورة البقرة : آية ١٥٥

(٤) الاسفرايينى : التبصير فى الدين - ١٤٦

أيضا فقد وصف سبحانه نفسه في القرآن بالشكور، وشكره للعباد هو مدحه إياهم على طاعته ، وذلك أيضا يعد من صفات الكلام . أيضا فن أسمائه تعالى (الباعث) وهذا يدل — فيما يرى الاسفراييني — على الكلام ، لأن بعث الرسل لا يتم إلا بالكلام ^(١) .

وهو سبحانه متكلم بكلام زائد على ذاته ، كما أنه عالم بعلم ، وقادر بقدره ، ومريد بإرادة ، وسميع وبصير ببصر ، لأن من كان موصوفا بهذه الأوصاف فإن هذه الصفات تثبت له ، ولا يجوز أن يكون غير الموصوف بها موصوف بهذه الصفات ، تماما كما لا يجوز أن توجد الصفات من غير أن يكون الموصوف بتلك الأوصاف موصوفا بها ^(٢) .

أيضا فالباري — فيما يرى الاسفراييني متابعا لأستاذه الاشعري ومتبوعا من تلامذة من الأشاعرة — متكلم بكلام قديم « لأن كل صفة قامت بذات الباري جل جلاله ، لم تكن إلا أزلية قديمة ، لأن حدوث الحوادث في ذاته لا يجوز » ^(٣) .

ويفسر الاسفراييني آية التكوين بالتفسير الاشعري التقليدي ، إذ يرى أنها دلالة على عموم إرادته وقدم كلامه سبحانه ، لأنه بين فيها أنه لا يخلق شيئا إلا بأن يقول له (كن) ، فلو كان قوله (كن) محدثا ، لكان مقولا له بكن ، وكذلك الثاني ، مما يؤدي إلى التسلسل إلى ما لانهاية ^(٤) . ومما يدل

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٣) المصدر السابق : ص ١٤٨

(٤) المصدر السابق : ص ١٤٩

على عموم كلام البارى فى متعلقاته وفى النهاية عنه^(١) - فيما يذكر الاسفرايينى - قوله تعالى (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا) ^(٢) .

والبارى متكلم بالكلام التسمى الذى ليس بصوت ولا حرف ، لأن الأصوات والحروف يعترها التغير من التقدم والتأخر وغيرها ، مما يستحيل فى حقه تعالى . ولما ثبت أن كلامه سبحانه لانهاية لمتعلقاته . صح وثبت أنه ليس بحرف ولا صوت نظراً لوجوب تنهاى الحروف والأصوات ^(٣) . ولما كان كلام الله قديماً كان واحداً لا تعدد فيه ، وإنما يختلف باختلاف المتعلقات ، من أمر ونهى وخبر واستخبار ، تماماً كما كان علمه سبحانه واحداً ، وإنما يختلف باختلاف التعلق ^(٤) .

أما البغدادى فانه أيضاً قد ذهب مردداً لآراء أ امامه وشيخه الاشعرى فى هذا المجال كدأبه فى باقى نواحي مذهبه ، إذ يرى أنه سبحانه متكلم بكلام أزلى قائم بذاته ، غير مخلوق ولا محدث ، إذ لا يجوز أن يحدثه تعالى فى ذاته لأنه ليس محلاً للحوادث ، ولا فى غيره وإلا كان به متكالماً آمراً ناهياً وليس هو تعالى ، أيضاً من المحال أن يحدثه لا فى محل ، لأن الصفة لا تنوم بنفسها . فبطل من ذلك أن يكون كلامه تعالى حادثاً ، وصح وثبت

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٢) سورة الكهف : آية ١٠٩

(٣) الاسفرايينى : التبصير فى الدين فى ص ١٤٩ — ١٥٠ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٥٠

أنه أزلى قائم بذاته سبحانه (١) .

والقرآن عند البغدادي بعد معجزة الرسول (ﷺ) باعتبار نظمته وألفاظه ، وباعتبار أخباره عن الغيب (٢) .

وكلام الله واحد وإن انقسم بالتعلق (٣) ، والقراءة غير المقروء ، إذ المقروء كلامه القديم القائم بذاته ، أما القراءة التي هي فعل المخلوقين ، فإنها تختلف باختلاف قراءاتهم ، ومن ثم كانت حادثة ، وكان المقروء قديماً (٤) .

وكلامه سبحانه هو — فيما يرى البغدادي — مكتوب في المصحف ، محفوظ في القلوب ، متلو بالألسنة ، غير أن الكتابة غير المكتوب ، والتلاوة غير المتلو ، والحفظ غير المحفوظ . لأن الكتابة والحفظ والتلاوة تختلف باختلاف فاعليها ، ولذلك كانت جميعاً حادثة ، بينما المكتوب والمتلو والمحفوظ واحد قديم هو كلام الله (٥) .

والبغدادي في النهاية يعرض لرأى الأشعرى وإمامه ابن كلاب في تجويز خطاب المهدوم على تقدير الوجود أو عدمه ، دون أن يختار لنفسه رأياً منها .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق — ص ٢٠٣ ، وأيضاً : أصول الدين — ص ١٠٦ — ١٠٧

(٢) البغدادي : أصول الدين — ص ١٠٨ ، وأيضاً : الفرق بين الفرق — ص ٢٠٨ .

(٣) البغدادي : أصول الدين — ص ١٠٧ — ١٠٨

(٤) المصدر السابق : ص ١٠٧ — ١٠٨

(٥) المصدر السابق : نفس الصفحة .

فاذا كنا قد فرغنا من استعراض مذهب متقدمى الاشاعرة فى هذا الموضوع ، وانضح لنا من خلاله مدى متابعتهم التامة لامامهم الاشعرى ، فاننا ننتقل من ذلك إلى نلمس المذهب عند المتأخرين منهم ، وعلى رأسهم الجوينى ، استاذ الغزالى وإمامه ، والذي كاد الأخير أن يكون ناقلا لمذهبه فى هذا الصدد ، تماما كما نقل الأول مذهبه عن شيخه وإمامه الأشعرى .

فالجوينى يثبت كون البارى متكلماً مستدلاً بالدليل الأشعرى التقليدى « إذ قد ثبت أنه تعالى حى ، والحق لا يخلو عن الانصاف بالسمع والبصر والكلام وأضدادها ، وأضداد هذه الصفات نقائص ، والرب سبحانه وتعالى يتقدس عن سبات النقص » (١) .

والبارى متكلم ، وكلامه قديم أزلى لا مفتتح لوجوده (٢) . ودليل الجوينى على قدم كلام البارى ، وهو أيضا الدليل الاشعرى التقليدى ، إذ أنه لو كان حادثا ، لم يخل . أما أن يقوم بذاته ، أو بجسم من الاجسام ، أو لا بمحل . ويستحيل قيامه بذاته ، لأن ذاته ليست بمحل للحوادث ، كذلك يبطل قيامه بجسم وإلا لزم أن يكون المتكلم هو الجسم ، كما يبطل أيضا أن يقوم لا بمحل « لأن الكلام الحادث عرض من الاعراض ، ويستحيل قيام الاعراض بانفسها ، إذ لو جاز ذلك فى ضرب منها ، لزم فى سائرهما » (٣) .

(١) الجوينى : لمع الأدلة - تحقيق د. فوقية حسين - ص ٨٥

(٢) المصدر السابق : ص ٨٩ ، وأيضا : الارشاد - نشرة د. محمد يوسف

موسى - ص ٩٩ .

(٣) الجوينى : لمع الأدلة - ص ٩٠ .

والجوينى يرد على المعتزلة فى قولهم بخلق القرآن ، فيثبت صحة قول السلف بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، بأدلة متنوعة سمعية وعقلية ، آثرنا عدم طرحها نظرا لمطابقتها التامة لأدلة الاشعرى والغزالي ، والتي سبق لنا بحثها فى بداية هذا الفصل .

والجوينى يعرض لأقوال الفرق فى مسألة الكلام ، فالمعتزلة كما تقول بالخلق ، تقول الكرامية بالقدم ، إلا أن القول حادث ، والقرآن عندهم قول ، حيث فرقوا بين القول والكلام ، فقالوا أن كلامه تعالى قديم وليس بمسموع ومعناه القدرة على التكليم والتكلم ، أما قوله لحادث وهو حروف وأصوات مسموعة قائمة بذات الله .

فاذا كانت حقيقة الكلام عند المعتزلة أنه الحروف المنتظمة والأصوات المتقطعة الدانة على أغراض صحيحة (١) ، فهو عند الجوينى « القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه بالإشارات » (٢) .

وانا كانت المعتزلة تنكر الكلام النفسى ، وهو الفكر الدائر بالخلد ، فان الجوينى يحاول إثباته مستنداً إلى اللغة (٣) ، وإلى أدلة سمعية يفسرها تفسيراً أشعرياً ، بالإضافة إلى أدلة عقلية (٤) سبق أن استدل بها الاشعرى وتلامذته من المتقدمين . أيضا يعرض الجوينى دعواه إستنادا إلى بيتين من

(١) الجوينى : الإرشاد - ص ١٠٤ .

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : لمع الأدلة للجوينى -

ص ٩١ .

(٣) الجوينى : الإرشاد - ص ١٠٨ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٠٥ - ١٠٧ .

الشعر للأخطى (١) نقلها عنه الغزالي في معرض مناقشته المعتزلة في هـ — ذا المجال — فيما سبق أن أوضحناه .

وانتكلم عند الجوينى كما هو عند الغزالي ، وهو من قام به كالكلام (٢) ، أما عند المعتزلة فانه من فعل الكلام ، أى صح وقوع الفعل منه (٣) . وهم لذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل ويرتب الجوينى على قوله بأن المتكلم من قام به الكلام : أن يوجب الكلام حكما لحله ، وهو كونه متكلماً ، لأن كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكماً (٤) . وهذا الاستدلال تواتره الاشاعة جميعاً نقلاً عن شيخهم الاشعري .

وينكر الجوينى كما أنكر تلميذه الغزالي أن يكون الكلام هو العلم الإلهي أو أن يرد إلى إرادة امتثال المأمور لأمر الأمر ، خلافاً للفلاسفة (٥) .

ويرد الجوينى قول الاشاعة بأن البارئ متكلم بالكلام النفسى ، وهو قديم ليس بصوت ولا حرف (٦) ، إذ الحروف تتوالى وترتب ويقع بعضها مسبوقاً ببعض ، وكل مسبوق حادث . أما كلامه تعالى فهو قديم كهو . وهو بذلك يردد على الحشوية ، الذين ذهبوا إلى القول بقديم القرآن ،

(١) المصدر السابق : ص ١٠٨ ، وأيضاً : لمع الأدلة - ص ٩١ .

(٢) الجوينى : الإرشاد - ص ١٠٩ .

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٤) المصدر السابق : ص ١١١ ، وأيضاً : الشامل فى أصول الدين - طبعة اسكندرية - ص ٦٥٨ .

(٥) الجوينى : الإرشاد - ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٦) المصدر السابق : ص ١٢٧ .

وأنه حروف وأصوات ، وأن المسموع من أصوات القراء هو عين كلام الله . وهو يعرض لرأيهم قائلا : « ذهب الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي ثم زعموا أنه حروف وأصوات ، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغنائهم عين كلام الله تعالى » (١) . فالحشوية ترى أن الكلام قديم محل في الاجسام ولا يفارق الذات ، ومن هنا فان الجويني يذهب متابعا لأئمته من متقدمي الاشعرية ، فيفسر القرآن بمعنى القراءة (٢) ، ويقرر حدوث القراءة ، وقدم المقروء ، لأنه الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات (٣) .

أيضا يتابع الجويني أئمته ، فيقرر أن كلامه تعالى مكتوب في المصاحف،

(١) المصدر السابق : ص ١٢٨ . نود أن نشير في هذا المقام إلى أن الجويني لم يوجه نقده في هذا الموضوع إلى الكرمية ، كما ظن ذلك الأب آلا في كتابه « مشكلة الصفات الإلهية عند الاشعري وبعض كبار الاشعرية » طبعة بيروت سنة ١٩٦٥ - ص ٣٩١ . فقد كان الجويني - فيما نرى متفقين في ذلك مع د. بدوي - صريحا في التفريق بينها حين يجتمهان في مذهب واحد « الإرشاد - ص ٣٩ » وبذلك يكون الجويني قد وجه نقده في هذا المجال إلى الحشوية المبالغين في التجسيم ، وليس إلى الكرامية ، إذ أنهم لم يكونوا على هذه الدرجة من المبالغة في التجسيم ، فذهبهم يتشابه إلى حد كبير مع مذهب الاشاعرة « مذاهب الإسلاميين المذكرات عبد الرحمن بدوي - ج ١ - ص ٧٣٦ هامش » .

(٢) الجويني : الإرشاد - ص ٢٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٣٠ - ١٣١ .

محفوظ في الصدور ، متلو بالأسنة ، غير أنه ليس حالا ولا قائما بقلب (١) ، فالكتابة حادثة ، والمفهوم من الكتابه وهو المكتوب قديم . والقراءة تختلف عن المقروء ، والكتابته تختلف عن المكتوب ، والحفظ يختلف عن المحفوظ ، إذ المقروء والمكتوب والمحفوظ هو كلام الله القديم القائم بذاته ، وهو الكلام النسمى . أما القراءة التي هي فعل القارئ ، والكتابة التي هي من فعل الكاتب ، والحفظ الذي هو صفة الحافظ ، فكلاهما حوادث ، غير أن المفهوم منها هو كلامه تعالى القديم (٢) . وهو يستدل على صحة ذلك بأدلة عقلية سبق للأشعري وتلامذته من المتقدمين أن استندوا إليها ، وقد نقلها الغزالي عن أستاذه بالحرف الواحد أثناء رده على دعاوى المعتزلة .

ويذهب الجويني متابعا لإمامه الأشعري ، فيجيز أمر المعدوم بالأمر الازلي على تقدير الوجود (٣) ، لأن الأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء من سيكون ، إذ ينظر إلى الكلام من حيث دلالاته على العلم الازلي ، فهو على صفة واحدة ، وإن تعلق بأنحاء متعددة أو توجه إلى مخاطبين محدثين (٤) . وهو يفسر في سبيل ذلك السمع بالاحاطة أو الفهم ، وهو ما فعله الأشعري قبله ، ونقله الغزالي عن أستاذه فيما بعد .

(١) المصدر السابق : ص ١٣٢ .

(٢) الجويني : لمع الادلة - ص ٩٢ - ٩٣ .

(٣) الجويني : الإرشاد - ص ١٢١ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٢٧ .

فاذا كان الغزالي قد ذهب الى تفسير المسموع بمعان متعددة من حيث اللغة ، في أثناء رده على دعوى المعتزلة حين أحالوا أن يكون كلامه تعالى قديم وقد ثبت سماع الرسول صلى الله عليه وسلم له . فان الغزالي بذلك يكون ناقلا لدليل استاذة بالحرف الواحد ، إذ رد الجويني على دعوى المعتزلة السالفة بكون السماع لفظ مشترك في اللغة يراد به ، تارة الادراك ، وتارة الفهم والاحاطة ، وتارة الطاعة ، وأحيانا يراد به الجواب . فاذا أطلقنا اسم المسموع على كلام الله فانه يراد به في تلك الحالة كونه مفهومًا معلومًا ، وهو كلامه سبحانه القديم القائم بذاته ، أما سماع السامع فهو حادث مخلوق (١) .

هو بذلك يجيز خطاب الباري لموسى في الأزل على تقدير وجوده ، ويفسر ذلك بنفس تفسيره لتعلق العلم الأزلي بالحوادث ، إذ يرى أن المتجدد هو موسى لا الكلام (٢) .

فاذا كان الجويني قد أجاز أمر المعدم بالأمر الأزلي ، فان ذلك يشير - فيما نرى - الى تناقضه . إذا أنه قد أكد في معرض بحثه للعلل واحكامها ، أن العدم لا يمكن اعتباره علة (٣) ، كما أنه لا يجوز أن يكون معلولا ، ولما كان المعلول على مذهبه هو ما أوجبه العلة (٤) ، كان ذلك مؤكدا لتناقضه ،

(١) المصدر السابق : ص ٣٣ - ١٣٤

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٧

(٣) الجويني : الشامل - ٦٥٨

(٤) المصدر السابق : ص ٦٥٠

كما أنه ينهض دليلا على صحة ما أشار إليه د. بدوى (١) ، من أن الجوينى لم يكن مجددا للمذهب الاشعرى - كما وصفه بذلك الكثير من الباحثين ومؤرخى المذهب الاشعرى ، فليست له آراء أصيلة أدلى بها ، بل أنه اختار من آراء أئمتته من شيوخ الأشاعره وبخاصة الأشعرى والباقلانى والأسفرايينى .

ويقرب من هذا رأى ، ما أدلى به د. أحمد صبحى (٢) ، وإن كنا نأخذ عليه تحيزه الواضح للجوينى وللأشاعرة بوجه عام ، إذ يذكر أنه رغم كون الجوينى قد أضاف الى المذهب الأشعرى اضافات لا يمكن انكارها ، إلا أن بحثه فى هذا المجال ليس فيه أدنى تحديد للمذهب .

نعود من ذلك فنقول : أن الكلام عند الجوينى ، كما هو عند الاشعرى ، واحد يتعلق بجميع متعلقات الكلام ، فهو أمر بالمأمورات ونهى عن المنهيات وخبر عن الخبرات ، كالعلم والقدرة والارادة (٣) .

والقرآن عند الجوينى - كما هو عند أمامه الاشعرى وتلامذته من المتقدمين - يعد معجزا ، سواء من حيث النظم والتأليف والبلاغه ، أو من حيث الاخبار عن قصص الاولين والغيوب المتعلقة بالمستقبل (٤) . وهو يذهب - كما ذهب الغزالى متابعا له ، الى أن المعجزات التى تأتى على أبدى

(١) عبد الرحمن بدوى . مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٧٠٦

(٢) أحمد صبحى : فى علم الكلام ج ١ ص ١٢٨

(٣) الجوينى : الارشاد ص ١٣٦ - ١٣٧

(٤) الجوينى : لمع الأدله ص ١١٢

الأنبياء لتأييد دعواهم ليست الا مثبتة للكلام النفسى القائم بذات البارى
وليست دالة على ثبوت الكلام^(١) ، خلافا للمعتزلة الذين ذهبوا إلى أن
المعجزات تدل على صدق دعوى الأنبياء بثبوت وصف البارى بالكلام، دون
أن يكون لها دلالة أخرى على وقوع هذا الكلام^(٢) .

وتفسير ذلك ، أن المعتزلة لما ظنوا أن المتكلم من فعل الكلام لا من قام
به ، ذهبوا فقالوا بأن المعجزة هي دليل صدق على صحة وصف الله بالكلام،
بأن يخلق كلامه عنى لسان رسله ، لا أن يقوم بذاته كلام . ومما لا شك فيه
أن مرد ذلك يرجع إلى تفهيم للكلام النفسى سواء فى الشاهد أو فى الغائب .

والجوينى يؤيد صدق دعواه ، بأن يضرب لنا مثالا أورده الغزالى فى
معرض رده على المعتزلة فى نفس المجال^(٣) . ونشير فى ذلك إلى أن الغزالى
قد ذهب متابعا أمامه الجوينى ، مثبتا لدلالة المعجزات التى تأتى بها الرسل على
كون البارى متكلم بكلام نفسى ، إذ ارتأى أن بعثة الأنبياء ليس مردها
إلا الكلام النفسى القائم بذات الله سبحانه^(٤) .

يقول الغزالى فى ذلك : « وقد قام دليل على جواز إرسال الرسل ، فانا

(١) الجوينى : الارشاد - ص ١١٣ - ١١٤

(٢) المصدر السابق : ص ١١٢ - ١١٣

(٣) المصدر السابق : ص ١١٣ ، وأيضا : الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى -
نشرة الجندى - ص ١٦٦

(٤) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٦٣ ، وأيضا : الاربعين فى
أصول الدين - طبعة بيروت - ص ٢٠

لسنا نعنى به الا أن يقوم بذات الله تعالى خير عن الأمر النافع فى الآخرة والأمر الضار بحكم إجراء العادة ، ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخير وعلى أمره بتبليغ ، ويصدر منه فعل خارق للعادة مقرونا بدعوى ذلك الشخص الرساله (١) . فبعثه الإنبياء - فيما يرى الغزالى - إلى الكلام النفسى القائم بذاته ، والمعبر عنه على لسان الرسول باللفاظ والحروف الدالة عليه ، والعمل الذى يخلقه الله على يدي رسوله لتصديق دعواه بآثبات كلام مرسله ، ونعنى به الكلام النفسى .

والجوينى يقول بنزول كلام الله على الانبياء ، غير أنه لا يعنى بالنزول الانتقال ، اذ هو خاص بالاجسام ، إنما المقصود بالنزول - فيما يرى - أن جبريل أدرك كلام الله وهو فى السماء ، ثم نزل إلى الارض وأبلغه لرسوله (٢) .

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٦٣

(٢) الجوينى : الارشاد - ص ١٣٥ . ونشير فى هذا المقام إلى اختلافنا فى الرأى مع د. بدوى ، اذ يذهب فى كتابه (مذاهب الاسلاميين - ١ - ص ٧٣٧) الى القول بأن الجوينى هو الذى أحدث تأويل التنزيل بمعنى نزول المعانى لا الالفاظ . بحيث أنه لم يسبقه فى تلك المقالة غيره من الاشاعره . فاذا كان هذا هو رأى د. بدوى ، فأننا نرى أنه قد أخطأ فيما ذهب إليه فى هذا المقام ، لان تأويل التنزيل بهذا المعنى وان كان يعد مستحدثا فى مذهب الاشاعره ، فان محدثه لم يكن الجوينى ، بل أستاذه الباقلانى ، وقد أخذ الاول عنه مقالته فى ذلك . ويمكن للباحث المتجرب أن يجد فى كتاب الباقلانى (رسالة الحمره) وبالتحديد ، فى ص ٨٥ ، ما يشير إلى صحة ما ذهبنا إليه .

وإذا كان الجوينى قد تعرض لبحث مسألة الكلام بالتفصيل ، موجهها ردوده إلى المخالفين ، من حشويه ومعتزلة وكراميه ، فانا نرى أن ما ذهب إليه فى ذلك ، يتفق وآراء إمامه الاشعرى ، وكذلك تلميذه الغزالى . ولذلك لم نعرض لادلته وردوده على مخالفيه باسهاب ، منعاً للتطويل ونظراً لتشعب بحثنا فى هذا المقام .

ولما كان الكلام عند الجوينى من الصفات القديمة ، فهو واحد لا يختلف ولا يتغير . يقول الجوينى : « يمتنع إطلاق الغيرية فى صفات الله تعالى وذاته » (١) لان حقيقة الغيرين أنها الموجودان اللذان يحوز مفارقة أحدهما للثانى بزمان ، أو مكان ، أو وجود أو عدم . وهو نفس قول الاشعرى فى الغيرية .

فاذا كنا فيما سبق قد استعرضنا بطريقة - تأمل أن تكون كافية - مذهب الاشاعره ، متقدمين ومتأخرين فى إثباتهم لكلام البارى تعالى ، موضعين من خلال إستعراضنا الجذور الاشعرية التى غدت فكر الغزالى ومدى تأثيرها فى تراثه فى هذا المجال ، بحيث استبان لنا ، أن الغزالى لم يكن مبتدعاً ولا محدثاً لما ذهب إليه فى هذا الصدد ، بل كان مجرد ناقل ومردد لآراء أستاذته وبخاصة لامامهم الاشعرى باعتباره مؤسس وواضع

(١) الجوينى : الارشاد - ص ١٣٨ . ويمكننا أن نجد للجوينى قول آخر فى معنى الغيرية سابق على هذا القول يقول فيه : « حقيقة الغيرين ، كل موجودين يحوز أحدهما مع عدم الآخر (الشامل - طبعة اسكندرية - ص ٢٠٢) والجدير بالذكر أن مؤرخى المذهب الاشعرى قد نسبوا هذا القول بعد وفاة الجوينى إلى الاشعرى .

أصول هذا المذهب ، وإن كان تأثر الغزالي به قد تم بطريق غير مباشر ، عن طريق أستاذه الجويني .

نقول ذلك وإن إستئنيانا منه أن الغزالي قد أعتبر الكلام نوع من العلم الإلهي ، في الوقت الذي ذهب فيه الاشعري إلى كون العلم مغايراً للكلام . والواقع أن هذا الموضوع لم يندبه إليه مفكروا الاشعرية من المتقدمين ، إذ أن غاية ما وجهوا إليه إهتمامهم حينذاك كان إثباتهم قدم القرآن ، إلا أن المتأخرين منهم قد تنبهوا إلى تلك القضية - وعلى رأسهم الغزالي ، فصرحوا بأن الكلام ليس شيئاً سوى العلم الإلهي الذي هو حقيقة هويته تعالى ، وليس كلامه سوى إفادة وإفاضة مكنونات علمه على من يريد إكرامه من أنبيائه وأصفياه .

وبذلك فإن الغزالي يكون - فيما نرى - أكثر عمقاً ودقة من مؤسس المذهب في معالجته لهذا الموضوع ، بحيث يمكن لنا القول بأنه إستطاع من هذا الجانب أن يضيف إلى ماسبق أن أوردده الاشعري ، إضافات تعد بمثابة تكملة وتنمية لنظرية أئمتته في « الكلمة » ، خصوصاً ما يتصل بما إستحدثه من القول بما يسمى بنظرية « المطاع » ^(١) ، والتي سبق أن أوضحناها في معرض بحثنا لمذهبه . وهو من زاوية إعتباره الكلام نوعاً من العلم الإلهي يعد متابعاً لمذهب السلفيه وعلى رأسها أحمد بن حنبل .

(١) أبو العلا عفيفي : نظريات الإسلاميين في الكلمة - ص ٤٣ .

سادسا : الموقف الاشعري كما يراه ابن تيمية بمنظور نقدي :

ونحن ننتقل بعد ذلك فنوضح المذهب الاشعري كما تصوره المخالفون فختار من بينهم ابن تيمية من الظاهرية ، ونقول ، أن الغزالي وأئمة أن قد كانوا قد ذهبوا فيما سبق لنا توضيحه إلى أن الله تعالى يعد متكلم بكلام قائم بذاته فيما لم يزل ولا يزال^(١) ، وأن هذا الكلام معنى واحد في الازل ، فهو أمر بكل مأمور ، ونهى عن كل محظور ، وخبر عن كل مخبر ، فهو أن عبر عنه بالعربية ، كان قرآنا ، وإن عبر عنه بالعبرانية ، كان تورا ، وإن عبر عنه بالسريانية ، كان إنجيلا . هذا فضلا عن قولهم يكون الأمر والنهى والخبر صفات للكلام لا أنواع له^(٢) .

إذا كان مذهب الغزالي وأساتذته يقضى بذلك ، فقد توجه ابن تيمية فيمن توجهوا من فرق الخصوم ، من معتزلة وفلاسفة وغيرهم - بنقده إليهم وهجومه عليهم . وكانت إعتراضاته تشبه في مجموعها الاعتراضات التي سبق ووجهها إليهم المعتزلة .

فأبن تيمية يرى أن كون الكلام معنى واحد هو الامر والنهى والخبر ، يعد غير معقول ، إذ يترتب على ذلك أن يكون معنى التوراه والانجيل والقرآن واحد ، في حين أننا لو عرنا التوراه والانجيل لم يكن معناهما معنى

(١) البيهقي : الاعتقاد على مذهب السلف - تصحيح عبد الله القماري دار العهد الجديد - القاهرة سنة ١٩٥٩ - ص ٣٥ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل - ج ٣ - ص ٤٢ - ٤٣ ، وأيضا : نظريات الاسلاميين في الكلمة للدكتور أبو العلا عفيفي - ص ٤٢ .

القرآن . بل أن القرآن تختلف آياته فيما بينها من جهة المعنى ، فمعنى قوله تعالى « قل هو الله أحد » (١) ليس هو معنى قوله « ثبت يدا أبي لهب » (٢) . ولذلك فإن الاشاعرة إذا جوزوا أن تكون الحقائق المتنوعة شئيا واحدا ، فإنه يلزمهم من ذلك - فيما يذكر لنا ابن تيمية - أن يجيزوا كون العلم وللقدرة والكلام والسمع والبصر ، صفة واحدة ، وهذا ما لم يقل به أحد من الفرق ، فإن الناس في الصفات ، أما مثبت لها قائل بالتمدد ، وإما نافي لها ، أما القول بشبوتها وإتحادها ، فإنه فيما يرى ابن تيمية يعد مخالفا لاجماع الأمة (٣) .

إذ أنهم قد أثبتوا كون الكلام معنى واحد لا تعدد فيه (٤) .

والحقيقة أن ابن تيمية وإن كان شديداً في نقده السابق للاشاعرة ، فهو رغم ذلك يرى أن مقالتهم تعد أقرب إلى مقاله السلف ، من حيث أنهم - الاشاعرة - أثبتوا كلاماً قائماً بذاته تعالى . غير أن ابن تيمية يأخذ عليهم قولهم بأنه تعالى لا يتكلم بمشيئته وإختياره (٥) ، ولعل السبب في ذلك

(١) سورة الاخلاص : آية ١ .

(٢) سورة السد : آية ١ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل - ج ٣ - ص ٩٢ .

(٤) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل - ج ٣ - ص ٩٦ .

(٥) يذهب البيهقي في « الاعتقاد » إلى ما يخالف قول ابن تيمية ، إذ ينقل عن الاشعري ومدرسته إعتبارهم لكون الباري متكلماً بمشيئته ، حيث يقول : « وكلام الله تعالى موجود فيما لم يزل موجود فيما لا يزال ، =

يرجع - فيما يقول - إلى تلك المقدمة التي تلقوها عن المعتزلة ، وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فمنعوا لذلك قيام الحوادث والأُمـور الاختيارية بذات الباري .

لذلك يرى ابن تيمية أن مذهب المعتزلة في هذا المجال يعد أقرب إلى الحق ، حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى يتكلم بمشيئته وإختياره . وإن كانوا قد جانبوا الصواب في جعلهم كلام الله منفصلا عنه

وحاصل ذلك فيما يذكر ابن تيمية أن كلام المعتزلة والاشاعرة معه طرف من الحق ، فالأشاعرة في قولهم ، أن الكلام صفة ذات ، والمعتزلة في قولهم ، أنه صفة فعل . والحق - فيما يرى ابن تيمية - هو أنه صفة ذات وفعل معا (١) .

والحق فيما نرى أن إلزام ابن تيمية الاشاعرة كان قويا محرجا ، بحيث لم يكن من السهل عليهم أن يتخلصوا منه ، وقد اعترف بذلك المتأخرون منهم ، حتى قال الآمدي في « أبكار الأفكار » ما نصه : « والحق أن ماورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى المتعلقات والمتعلقات ، شكل ، وعسى أن يكون عند غيره ، حله ، ولعسر جوابه ذهب

= وبأسماعه كلامه من شاء من ملائكته ورسله وعباده متى شاء ، صار كلامه مسـوعا له - أي للنبي بلا كيف ، والمسموع كلامه الذي لم يزل ولا يزان موصوفا به ، وكلامه لا يشبه كلام المخلوقين ، كما لا يشبه سائر أوصافه أو صاف المخلوقين » « الاعتقاد للبيهقي - ص ٣٥ - ٣٦ » .

بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة ، (١) .

فاذا كان الكلام - فيما أنبته الاشاعرة - يرجع إلى معنى واحد ، فان ذلك فيها - يرى ابن تيمية - مؤد إلى أن يكون الوحي العام الذى هو لآحاد العباد ، غير زائد على التكليم الذى فضل به الله موسى « عليه السلام » ، ولكن آيات القرآن تؤيد كونه زائداً على الوحي ، كما فى قوله تعالى ﴿ إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح ﴾ (٢) إلى قوله ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ (٣) ، إذ فضل تعالى موسى بالتكليم على غيره ممن أوحى إليهم ، وهذا يدل - فيما يذكر ابن تيمية - على أن الله يكلم عبده تكليماً زائداً على الوحي الذى هو قسم التكليم الخاص .

أما عن قول الاشاعرة بأن الله قد كلم موسى ، بمعنى أنه خلق فيه إداراً كافهم به ذلك المعنى النفسى الذى ليس بصوت ولا حرف ، فانه لا يخلو - مما يقول ابن تيمية ، من أن يكون موسى قد فهم ذلك المعنى كله ، أو أن يكون فهم بعضه . فان كان قد فهمه كله فانه يكون بذلك قد علم الله تعالى وأحاط بجميع أخباره وأوامره ، وهو ما يعلم فساده بالضرورة . وأن كان قد سمع بعض الكلام النفسى ، فان كلام الله بذلك يكون قد تعدد وتبعض ، مما يوجب تناقض الاشاعرة فى هذا المجال .

(١) الآمدى : أبحاث الأفكار - ج ٢ - ص ٣٢٤ .

(٢) سورة النساء : آية ٦٣ .

(٣) « « آية ٦٤ .

الفصل السادس

العلاقة بين الذات والصفات عند الفزالي ومدى تأثيره بأئمة الاشاعرة

أولاً : حقيقة التوحيد بين الذات والصفات والتمييز بين الذات والصفات
وموقف الفزالي من المعتزلة والتلاسمة :

١ - تمهيد :

٢ - موقف الفزالي :

١ - صفات المعاني زائدة على الذات قائمة بها قريبة كهي .

٢ - صفاته تعالى ليست هي الذات ولا غير الذات .

ثانياً : العلاقة بين الاسماء وبين الذات والصفات والافعال عند الفزالي .

ثالثاً : مدى مطابقة الفزالي للمدرسة الاشعرية .

رابعاً : الموقف الاشعري برؤى نقدية .

أولاً: حقيقة التوحيد بين الذات والصفات والتمييز بين الذات والصفات

وموقف الغزالي من المعتزلة والفلاسفة

١ - تمهيد :

إذا كنا في الفصول السابقة قد عرضنا لمذهب الغزالي في إثباته الصفات للباري تعالى ، فإنه يمكننا القول بأن مذهبه يعد ممثلاً لواحد من تيارين سادا الحياة الفكرية في مجال البحث الإلهي آنذاك ، ونعني به تيار الإثبات في حين كان هناك تيار آخر يقف على النقيض منه ، وقد تمثل في نبي صفات المعاني عن الباري عز وجل ، وكان ممن تزعموه المعتزلة متابعين في ذلك الفلاسفة .

وقد كان السبب في نشأة كلا التيارين تلك الشبهات التي أثارها السبئية أو آخر عهد الخلفاء الراشدين ، فيما يتعلق بالتشبيه والتجسيم والتي تابهم في القول بها بعد ذلك بعض غلاة الشيعة ، إلى الحد الذي دفع بأصحاب الفرق المختلفة إلى محاولة رد هذه الشبهات دفاعاً عن العقيدة الإسلامية وسلامة دعائمها من التشويش ، بأساليب اختلفت فيما بينهم ، وترتبت عليها نتائج تباينت في درجة اقترابها وابتعادها عن مذهب السلف من الصحابة والتابعين .

وتفصيل ذلك هو أن القرآن قد ظهرت فيه آيات تصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل ، وهي أسلوب كلها ، صريحة في بابها ، فوجب الإيمان بها ، وقد فسرها النبي (ﷺ) والصحابة والتابعين على ظاهرها . ثم وردت آيات أخرى قليلة توهم التشبيه ، مرة في الذات ومرة في الصفات .

فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها . وعلموا استحالة التشبيه ، رقصوا بأن الآيات من كلام الله ، فأمنوا بها ولم يعترضوا لمعناها ولا تأويل ' ' ، إذ كانوا متحققين بالإيمان علما وعملا ، ولذلك فلم ينجسوا إلى التعمق والبحث الجدلي العقلي في أمور العقائد ، وعلى ذلك فقد مضى زمن النبي (ﷺ) والمسلمون على عتيدة واحدة هي ما جاء في كتاب الله ، لأنهم أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه ، فأزال نور الصحبة عنهم ظلمة الشكوك والأوهام (٢) ، فقد خشي الصحابة أن يؤدي البحث العقلي في مجال العقائد إلى انقسام المسلمين ، فنهوا عن ذلك وحرصوا على توحيد الكلمة أن يكونوا على منهاج واحد في أصول العقائد ، وإن كان ثمة خلاف بينهم فهو فروع الأحكام الشرعية كالميراث وغيره (٣)

١١ ابن خلدون : المقدمة - ص ٣٢٥ ، أيضا الملل والنحل للشهرستاني ح ١ ، ص ١٠٤ ، أيضا أساس التقديس للرازي - ص ١٨٢ ، وأيضا تلبيس إبليس لابن الجوزي ، ص ٥٠ - ٥٢ ، أيضا لمعة الاعتقاد لابن قدامة - ص ١٠ - ١٢ ، أيضا دفع شبه من شبه للحصني ص ٥ - ٧ ، أيضا الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٥٠ ، وأيضا تعليق الكوثري على الأسماء والصفات للبيهقي - ص ٣٥٣ . إذ يرى أن المسلك الحق في ذلك هو التضييق فيها تضافرت فيه القرائن ، والتضييق فيها سوى ذلك ، وأيضا العقل ودوره في مذهب أهل السنة - مقالة للدكتور زكي نجيب محمود - مجلة الهلال - العدد الحادي عشر - السنة الثالثة والتسعون .

(٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - ٢٧٢ ، وأيضا مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده - ص

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق - ص ١٤

يقول ابن العتيم « قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المسلمين وأكر الأمة إيماناً ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم » (١) .

غير أنه لم يلبث أن تشكك بعض أهل الأهواء من المسلمين في العقيدة الإسلامية وذلك في أواخر عهد الصحابة ، فأطلقوا العنان لتأويل النصوص القرآنية المتعلقة بالذات والصفات ، وذهبوا في تأويلهم مذاهب بعيدة عن مذاهب السلف فأناروا بذلك مشكلات وشبهات (٢) ، أيضا اتبع هؤلاء ما تشابه من الآيات وترغلوا في التشبيه (٣) .

وقد تمثلت الشبهات التي أثرت حول العقائد قبيل المائة سنة من الهجرة ، في مسألة القدر والاستطاعة وقام بها غيلان الدمشقي ومعبد الجهنى وألجم بن درهم (٤) . ومنها أيضا - فيما يذكر المقرئ - الشبهات التي ابتدعها جهم بن صفوان ، حيث تكلم في الصفات بعد أن لم يكن الكلام فيها معروفاً ، إذ نفى أن يكون لله صفة ، فبث الشك بذلك في نفوس المسلمين ، واجتذب إليه أنصار كثيرين يميلون إلى رأيه (٥) .

(١) ابن العتيم : أعلام المرقعين عن رب العالمين - ج ١ ص ٥٥

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٤ - ١٥

(٣) ابن خلدون : المقدمة - ص ٣٢٥

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٤ - ١٥

(٥) المقرئ : المخطط المعترزية - ج ٤ ص ١٨٢ - ١٨٣

وقد أرجع الغزالي (١) السبب في نشأة علم الكلام إلى ظهور هؤلاء المبتدعة الباحثين فيما ورد في نصوص القرآن والسنة من عقائد على النحو الذي لم يكن معروفا للصحابة ومن تابعهم، ومحاولة المسلمين المتمكنين بالسنة رد حججهم وكشف شباهتهم (٢) .

ويوضح المقرئ موقف صحابة النبي صلى الله عليه وسلم من مسألة الذات والصفات فيقول : بأنهم قد سكتوا عن الكلام في الصفات ، ولم يفرق أحد منهم بين صفة ذات وصفة فعل (٣) ولكنهم أثبتوا له سبحانه صفات أزلية ، من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام الجود والانعام والعزة والعظمة ، وأنهم قد ساقوا الكلام في هذه الصفات سوفا واحدا فلم يميزوا بينها ولم يبحثوها بطريقة منهجية ، مثلما فعل المتكلمون فيما بعد .

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال — تحقيق د. عبد الحليم محمود — ص ٩٦ — ٩٧

(٢) أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته — ص ١٣

(٣) فرق المتكلمون فيما بعد — كما يذكر د. تفتازاني في كتابه (سلم وبعض مشكلاته) ص ١٠١ هامش ، بين ما يسمى بالصفات الفعلية . فالصفات الذاتية كما يذكر الجرجاني — هي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها ، نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها (تعريفات الجرجاني — مادة الصفات الذاتية) . والصفات الفعلية ، هي ما يجوز أن يوصف الله بضدها ، كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها (تعريفات الجرجاني — مادة الصفات الفعلية) .

يقول المقرئى . « هكذا اثبتوا (ر) ما أطلقه الله سبحانه وعلى نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفي ماثلة المخلوق . فاثبتوا (ر) الصفات بلا تشبيه ، ونزهوا (الله) من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم الى تأويل شىء من هذا ورأوا بإجماعهم إجراء الصفات كما وردت . ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله ، وعلى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة ، فمضى عصر الصحابة (ر) على هذا النحو » (١) .

ويمكن لنا أن نقول ان الكلام فى الصفات قد ظهر منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين بظهور بعض الغلاة المتطرفين ، كالسبئية الذين ذهبوا الى

(١) المقرئى : الخطط المقرئية - ج ٤ - ص ١٨١ . وجدير بالذكر أن ابن حزم فى (الفصل) يذهب الى أبعد من ذلك فيقول : « وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل ، فجاء ال لا يجوز ، لأن الله تعالى لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظه الصفات ، ولا على لفظ الصفة ، ولا حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم بان الله تعالى ذو وصفة أو صفات ، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة (ر) ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين ... فلا يجوز القول بانظ الصفات ولا اعتقاده ، بل هى بدعة منكروه ، وإنما اخترع لفظ الصفات المبتلة وهشام ونظراؤه من الرافضة ، وسلك سبيلهم قوم من اصحاب الكلام ، (الفصل ٢ ص ١٢١)

الشتبيه . وتابعهم بعد ذلك على مذهبهم بعض غلاة الشيعة الآخرين .^(١) وهؤلاء شبهوا الذات للالهية بذرات الخلقين واتبروها احيانا جسما له صفات الاجسام ، كما يتضح ذلك من الفصول السابقة .

ويرى د. تفتازانى^(٢) أن السبئية وغيرهم من فرق الغلاة ، قد تأثروا في قولهم بالتشبيه والتجسيم ، بقولهم بالوهية على وذريته أو بتناسخ الجزء الاطى فيهم ، قد تأثروا في ذلك بمذاهب الخلول والتناسخ ، ومذاهب اليهود والنصارى . اذ أن اليهود قد سبقوهم الى تشبيه الخالق بالخلق ، بل قد يكونوا أول من احدث القول بالتشبيه^(٣) من أن الهىولى كانت في

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق - ص ٤: ٣، وايضا: اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين للرازى ص ٦٣ - ٦٤ ، وايضا : المائل والنحل للشهرستانى ج ٢ ص ١١

(٢) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٠٢

(٣) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين ص ١٠٠ ، وايضا : المائل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ١٠٦

لميل صليبا ج ٢ مادة « هىولى » ص ٥٣٦ . والهىولى عند القدماء على اربعة أقسام وهى : الهىولى الأولى . وهى جوهر غير جسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال ، وهى مثل للصورة الجسمية . والهىولى الثانية ، وهى جسم قامت به صورة كالا اجسام بالنسبة الى صورها النوعية . والهىولى الثالثة ، وهى الاجسام مع الصورة النوعية التى صارت محلا لصور أخرى ، كالأخشاب لصورة المرير . والهىولى الرابعة ، وهى أن يكون الجسم مع الصورتين محلا للصورة . كأعضاء الصورة البدن . =

الازل جوهرًا خاليا من الاعراض ثم حدثت الاعراض فيها ، وهى لا تخلو منها فى المستقبل ^(١)

وقد كان من الطبيعى أن تثير آراء ابن كرام واتباعه ، الفرق الاسلامية الاخرى ، لما فيها من مخالفة ظاهرة لما أوجبه الاسلام من اعتقاد التثنية ، ومن ثم فقد هب المعتزلة لمناظرة الكرامية يقول المقرئى : « وكانت بين الكرامية بالمشرق وبين المعتزلة مناظر ومناكرات وفتن كثيرة متعددة » ^(٢) أيضا فقد نهض للرد على الكرامية متكلمو أهل السنة . وقد وصف الشهرستانى الكرامية بانهم « ليسوا علماء معتبرين » بل « سفهاء وجاهلين » ^(٣)

= وجملة القول ان الهيولى الأولى جزء الجسم ، والثانية تنس الجسم ، أما الثالثة والرابعة فالجسم جزء لهما . والهيولى هى المراداة للمادة ، والفرق بينهما أن المادة تقال لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ، على حين أن الهيولى على الاطلاق هى المادة الأولى ، واطلاقها على باقى الاجسام انها يكون بالتقيير ، فيقال ثانية وثالثة ورابعة . تهىولى اسماء باعتبارات مختلفة ، فهى قابل من جهة استعدادها للصورة ، وهى مادة وطينة من جهة توارد الصور المختلفة عليها ، وهى عنصر من جهة ابتداء التراكيب فيها ، وهى اسطقس من جهة أن التحليل ينتهى اليها « المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا ج ٢ مادة « هيولى » ص ٥٣٦ - ٥٣٧ ، وأيضاً : كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوتى - مادة « مادة »

١ - البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٠٣

٢ - المقرئى . الخطط المقرئية ج ٢ - ١٨٣

٣ - الشهرستانى الملل والنحل ج ١ ص ١٠٨

وهناك بعد ذلك فريق من المتكلمين أصحاب الحديث ، أثبتوا هم الآخرون الصفات ولكنهم بالغوا كسابقيهم في الاثبات حتى وقعوا في التشبيه والتسجيم وهم الحشوية ، فقد أخذوا النصوص الدينية بظواهرها ، إذ لا مدخل عندهم في معرفة الله ، ولذلك فهم يقفون عند مسألة الذات والصفات عند حدود الالفاظ في النصوص القرآنية ونصوص الاحاديث كالاستواء والوجه واليدين والجنب والمحيى والانيان والفوقية وغير ذلك ، ولم يذهبوا فيما وراءها بحثاً عن تفسير أو تأويل ، حيث وجدوها على ما يتعارف في صفات الاجسام (١)

وفي ذلك يقول ابن رشد : « أما الفرقة التي تدعى الحشوية ، فانهم قالوا أن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل ، أعنى ان الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به ، يكفي فيه أن يتلقي من صاحب الشرع ، ويؤمن به ايماناً ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل . وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها انها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي وصفها للجمع ، منفضة الى معرفة وجود الله فهذا حال الحشوية مع ظاهر الشرع ، (٢)

وإذا كان ذلك هو تفصيلنا لنشأ التيار الأول وهو اثبات الصفات ، لدى متقدمي المتكلمين من أهل السنة والمجسمة ، فإن ثمة تياراً آخر يمثل الجانب الآخر من مشكلة الذات والصفات ، غير هذا الذي وجدناه عند هؤلاء ، ومضادة تماماً ، هو تيار نفي الصفات ، والذي مثله المعتزلة على مسرح الفكر الاسلامي في تلك الفترة ، أسوة بما ذهب اليه فلاسفة الاسلام .

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ١٠٥ - ١٠٦

(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة ص ٣١

تماما كما شبه النصارى من بعدهم الخلق (المسيح) ، بالخالق ، متأثرين به ، ومن ثم سرت هذه الشبهات إلى أذهان أولئك الغلاة ، وعملت عملها في آرائهم . وقد تجردت للرد على هؤلاء فرق متكلمى الاسلام ومن أبرز هؤلاء الملطى (١) .

والجدير بالذكر أن التشبيه لم يظهر عند غلاة الشيعة فحسب . وإنما ظهر أيضا عند الكرامية . وهم أصحاب عبد الله بن كرام السجستاني (١) . وهو من مثبتى الصفات إلا أنه ينتهى إلى التشبيه والتجسيم (٢) ، وقد اتهم وأتباعه

(١) الملطى : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع - ص ١٥ ، وأيضا : شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد - ج ٢ - ص ٢٧٩ . ويمكن تلخيص مذهب هؤلاء في التشبيه والتعبير فيما أورده الأشعرى في (مقالات الاسلاميين) ج ١ - ص ٦ - ٧ ، وأيضا : الشهرستاني في (الملل والنحل) ج ٢ - ص ١٠٥ - ١٠٦ ، وأيضا البغدادي في (الفرق بين الفرق) ص ٢١٤ ، وأيضا : الاسفرايينى في التبصير في الدين (ص ٤٢ - ٤٤ .

(٢) المعتزلى . المخطط المعتزلى - ج ٤ - ص ١٨٣ ، وأيضا ، نيران الاعتدال ج ٣ - ص ١١٧ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ١٠٨ . إذ يذكر الشهرستاني نقلا عنهم أنهم يثبتون لله تعالى صفاته الثبوتية ، فقالوا بأنه عالم بعلم ، قادر بقدره ، حى بحياة ، مرید بارادة ، وأن جميع هذه الصفات قديمة أزلية قائمة بذاته ، وأنهم ربما زادوا السمع والبصر والوجه واليدين ، صفات قديمة قائمة بذاته تعالى (بلا كيف) وأنهم قالوا أن البارئ تعالى عالم فى الأزل بما سيكون على الوجه الذى يكون ، وشاء لتنفيذ علمه فى معوماته ، فلا ينقلب علمه جهلا ، وأنه مرید لما يخلق فى الوقت الذى يخلق بارادة =

== حادثه ، وقائل لكل ما يحدث بقوله كن حتى يحدث .

أيضاً يذكر الشهرستاني أنهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى ، وقالوا تحدث في ذاته أفعاله وأقواله وأدراكه للمسموعات والمبصرات . وإنهم قد سموا ذلك سمعاً وتبصراً ، وزعموا أن هذه أعراض تقوم بذاته وسموها الخلق . وإن القدرة عندهم تتعلق بهذه الحوادث ، والمخلوق يقع تحت الخلق ، لا تتعلق به القدرة . أيضاً فقد أثبتوا أنه تعالى يوصف بالصفات الاختيارية ، فهو يتكلم بمشيئته ، وهو يريد بإرادة حادثه في ذاته ، ويسمع وببصر كذلك بسمع وبصر حادثين في ذاته . وأنهم قد منعوا قيام حوادث لا أول لها بذاته ، فجعلوا لما يحدث بذاته ابتداء ، كما أن ما يحدث في ذاته عندهم ليس قابلاً للزوال . كذلك يذكر الشهرستاني أن الكرامية أجمعوا على أن الحوادث لا توجب لله تعالى وصفا ولا هي صفات له ، نتحدث في ذاته هذه الحوادث من الأقوال والإرادات والسمعات والتبصرات ولا يكون بها قائل ، ولا مریدا ، ولا سمعياً . ولا بصيراً . كما أنه لا يصحير بهذه الحوادث محدثاً ، ولا خالقاً ، وإنما هو قائل بقائليته ، وخالق بخالقيته ، ومريد بمريدتيه . وأن ذلك قدرته على هذه الأشياء (الملل والنحل - ج ١ - ص ١١١ - ١١٣) . أيضاً يذكر الاسفراييني أن الكرامية قد فرقوا فيما يتعلق بكلام الله بين القول والكلام ، فقالوا أن كلامه سبحانه قديم وليس بمسموع ، ومعناه القدرة على التكلم والتكليم ، وأما قوله فحدث وهو حروف وأصوات مسموعة (التبصير في الدين - ص ٦٥ - ٦٨) وذلك لأنه يمتنع على أصلهم أن يكون سبحانه في الأزل متكلماً بمشيئته وقدرته ، ==

البغدادى ، إذا ارتأى أن فى إطلاق ابن كرام لفظ (الجوهر) على الله موافقة لما زعمته النصارى ان الله تعالى جوهر (١) ، وبأن تجويزهم حلول الحوادث بذات الله تعالى فيه مشابهة لما قاله الفلاسفة فى الهىولى (٢) .

وقد ظهر القول بنفى للصفات أول ما ظهر لدى الجهم بن صفوان (٣)

== نظراً لامتناع حوادث لا أول لها . وقد احتجوا على إثبات بقاء قيام الحوادث بذاته تعالى بقولهم ان تلك الحوادث القائمة به لا يخلو منها ولا تزول عنه . لأنه لو قامت به الحوادث ثم زالت عنه كان قابلاً لحدوثها وزوالها . وإذا كان قابلاً كذلك لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث (مجموعة الرسائل الكبرى لابن نعيمه - رسالة الفرقان - ج ١ - ص ١١٩ - ١٢٠)

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق - ص ٢٠٣

(٢) يذكر الجرجاني فى تعريفاته أن الهىولى لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة وفى الاصطلاح هو جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال ، وهو محل للصورتين الجسمية والنوعية (تعريفات الجرجاني - مادة الهىولى) . والهىولى قوة محضة لا تنتقل إلى الفعل الا بقيام الصورة فيها ، وقد كان أول من إستخدم هذا الاصطلاح هو أرسطو ، ثم أخذ به المدرسيون من بعده (المبين للأمدى - مادة (مادة) ص ١٠٨ ، وأيضاً : المعجم الفلسفى

نشرة مجمع اللغة العربية - مادة (مادة) ص ١٦٣ ، وأيضاً : المعجم الفلسفى (٣) يذكر بعض المؤرخون - فيما يتنبدل لنا د . تفتازانى فى كتابه (علم الكلام) وبعض مشكلاته ص ١١٢ هامش ، أن الجهم بن درهم كان أول من أظهر القول بنفى الصفات ، وعنه أخذ جهم هذه المقالة (شرح العيون فى شرح رسالته ابن زيدون - ص ١٥٩) . والدليل على أن الجهم كان ==

(١٢٨ هـ) ويصور المعتزلى فتنة بقوله : « ثم حدث بهد عصر الصحابة (ر) مذهب جهم بن صفوان ببلاد المشرق فعظمت الفتنة به ، فانه نفى أن يكون لله تعالى صفة ، وأورد على أهل الإسلام شكوكا أثرت فى الملة الاسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير » (١) .

وقد ذهب جهم إلى أنه لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضى تشبيها ، فنفى كون الله سبحانه حيا عالما ، وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا ، لأنه لا يوصف شىء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق (٢) .

فلما جاء واصل بن عطاء ، رأس المعتزلة وشيخهم ، أخذ عن جهم واتباعه فكرة نفى الصفات ، فنفى الصفات لله من العلم والقدرة والارادة والحياة . وقد كانت تلك المقالة فى بدائها - على حد تعبير الشهرستانى - غير نضيجة . وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، حيث قال : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين (٣) .

وهذا معناه أن إثبات ما هو قديم ، حتى ولو كان صفة ، إلى جانب الذات الالهية معناه إثبات قديمين : الذات والصفة ، وعندئذ يكون القائل بمثابة من

== يقول بنفى الصفات أو التعطيل ، أن الناس كانوا يذمون الخليفة مروان ابن محمد بنسبته إلى الجهم وإلى التعطيل (الكامل لابن الأثير - ج ٥ - ص ١٧١ - ١٧٤)

(١) المقرئى : الخطط المقرئية - ج ٤ - ص ١٨٢ - ١٨٣

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل - ج ١ - ص ٨٦

(٣) المصدر السابق : ص ٤٦

بذبت إلهين . وقد ارتأى ماكدونالد أن نظرية واصل بن عطاء في نفى الصفات تعد غامضة الأصل ^(١) . غير أن حقيقة القول بنفى الصفات عند واصل وعند من تقدمه الجهمية هي - فيما يرى د. تفتازاني أنه كان بمثابة رد فعل طبيعي لما أثاره المشبهة والمجسمة من شبهات حول الذات والصفات ، غير أن واصل في دفاعه عن العقيدة الإسلامية قد بالغ في الاتجاه المضاد للتشبيه ، فوقع بذلك هو وأصحابه في نفى الصفات أو التعطيل ^(٢) .

وقد تأثر شيوخ المعتزلة بعد واصل بالفلسفة ، فأخذوا يؤيدون مقالته في نفى الصفات ببراهين عقلية ، فأنتهى الأمر بهم إلى أن قالوا بقول الفلاسفة في هذا الشأن ^(٣) . وكان هؤلاء الفلاسفة يرون أنه تعالى واجب الوجود بذاته ، وأنه واحد من كل وجه ^(٤) .

1) Macdonald · Development of Muslim Theology. New York, 1903, p· 135·

(٢) أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته - ص ١١٤

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ٤٦

(٤) نشير في هذا المقام إلى مذهب الفلاسفة على تفصيله ، لكي يتبين لدى مدى متابعة المعتزلة للفلاسفة فيما ذهبوا إليه من نفى الصفات ، وليتبين لنا أيضا حقيقة مذهبهم ، باعتبارهم إحدى الفرقتين اللتين ركز الغزالي هجومه عليهما في هذا المجال . فلقد بحث فلاسفة الإسلام كابن سينا والفارابي والكندي وابن رشد وكذلك ابن طفيل صفات الله إنطلاقاً من قولهم بالوحدانية (ثورة العقل في الفلسفة العربية للدكتور عاطف العراقي - ص ٩٧) فذهبوا إلى نفى تلك الصفات إعتقاداً منهم أن اثباتها يؤدي إلى حصول التكثر مما يناقض وحدانية المبدأ الأول (مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي - ٦١ -

٦٢ = ، وأيضا : نورة العقل في الفلسفة العربية - ص ٩٧) . وترتيباً على ذلك فقد قالوا بأن واجب الوجود واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه وقد استخدم بعضهم كالفارابي فكرة (التام) كفتاح للبرهنة على الوجودانية : فالتام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً عنه وجود من نوع وجوده وذلك في أى شىء كان (آراء أهل المدينة الفاضلة - ص ٥) . وإذا كان الله تاماً ، فإنه لا بد أن يكون واحداً ، إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام شىء آخر غيره (آراء المدينة - ص ٥ - ٨) فواجب الوجود بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لغيره . وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ . (عيون المسائل - ص ٥) ولما كان واجب الوجود واحداً من كل وجه ، فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة (عيون المسائل - ص ٥) إذ لو قلنا أن له تعالى صورة ، لادى هذا إلى القول بأن له مادة ، لأن الصورة لا توجد إلا في مادة . أيضاً فليس له تعالى مادة ، لأن القول بأن له مادة يستتبعه القول بأن له صورة ، إذ المادة لا بد أن يكون لها صورة . ولو قلنا بالمادة والصورة بالنسبة لله تعالى ، فإن ذاته ستكون موقلة من شيئين ، كما هو الحال في الأجسام ، إذ تتألف من مادة ومن صورة (آراء أهل المدينة - ص ٣ ، وأيضا : تاريخ الفلسفة العربية لخليل الجر وحننا الفاخوري - ج ٢ ص ١١٠ وما بعدها) . قاله - فيما يرى الفارابي - غير مركب في مادة ومن صورة كما هو الحال في سائر الموجودات ، وإذا كانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة ، فإن الله لا ينقسم لأنه غير مركب من مادة ومن صورة (عيون المسائل للفارابي ص ٨ - ٩) .

== فالفلاسفة إذن ينفون عن الله تعالى صفاته إستناداً الى حجة التركيب السابقة ، وهى التى يقررها ابن تيمية حكاية عنهم بقوله : « لو كان له صفة لكان مركباً ، والمركب مفترق الى أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، والمفترق الى غيره لا يكون واجبا بنفسه » (منهاج السنة - ج ١ - ص ١٨٨) وأيضاً ، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد - ج ٣ - ص ١٦٢٠) ، وأيضاً : (تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٦) ، وأيضاً : (المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقى - ص ١٠٩) .

يقول ابن سينا معبراً عن ذلك المعنى فى (النجاة) مأموداه ، أن واجب الوجود واحد بسيط لا كثرفيه لاذهنا ولا خارجاً ، وكل ما يعبر عنه من أسمائه . فرجعه الى مفهوم واحد هو نفس ذاته مع ملاحظة سلب أو إضافة (النجاة - - القسم الإلهى - ص ٤١٠ - ٤١) أيضاً يعبر ابن رشد عن نفس المعنى بقوله : « فالوصف والموصوف بالنسبة للأشياء التى ليست فى هيولى يرجعان الى معنى واحد من جميع الوجوه ، دون أن نجد جهة بها يفصل المحمول عن الموضوع والوصف من الموصوف خارج الذهن ، أى ذات الشئ وطبيعته » (تفسير ما بعد الطبيعة - ج ٣ - ص ١٦٢٢-١٦٢٣) . والفلاسفة رغم ذلك يقولون أن واجب الوجود خير محض وكمال محض وحق محض ، وأنه عقل وعاقل ومعقول ، وعشق عاشق ومعشوق ، ولذيد وملئذ ولذة ، بل ويثبتون له العلم والقدرة والإرادة ، ونحو ذلك من الصفات ويزعمون أن ذلك لا يستلزم الكثرة والتركيب فى ذاته (تهافت الفلاسفة للغزالي - ص ١٦٤) . يقول الفارابى موحداً بين ذات الله وصفاته : ==

== « والعاشق منه هو المعشوق ، وذلك على خلاف ما يوجد فينا ، فإن المعشوق منا هو التفضيلة والجمال وليس العاشق منا هو الجمال والتفضيلة ، فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه . فإما هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق ، والمحبة هو المحبوب . فهو المحبوب الاول والمعشوق الاول ، أحبه غيره أو لم يحبه وعشقه غيره أو لم يعشقه » (آراء أهل المدينة الفاضلة - ص ١٨) .

وهذا يعنى تمييز الفلاسفة التام بين الله من جهة ، والموجودات الأخرى كلها ما عدا الله من جهة أخرى ، إذ أننا بالنسبة لله تعالى لا نستطيع أن نفرق بين ذات وموضوع تبحث فيه هذه الذات وتذكره . أما بالنسبة لنا فإنا لا بد أن نفرق بين طرفين ، طرف أول هو الذات المدركة وطرف ثانى هو الموضوع الذى نذكره أو نحسه أو نعشقه (ثورة العقل فى الفلسفة العربية للدكتور عاطف العراقى - ص ١٠٥) وعلى ذلك فإن فلاسفة الإسلام كانوا ينظرون إلى واجب الوجود حين يتحدثون عن صفاته - من جهة ذاته ، ومن جهة مباينته للموجودات الأخرى .

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد وحدوا بالنسبة لله بين العقل والعقل والمعقول ، فقد طردوا القول بهذا فى صفة العلم . فأنه عالم ولا يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد منها العلم ، بل أنه مكتف بذاته فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه معلوم وأنه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد تماماً كما نقول أن العقل والعقل والمعقول منه شئ واحد .

ولما كان البارئ يعقل ذاته ويعقل ما صدر عنه من سلوكيات ، وكان ذلك موهما للكثرة فى ذاته ضرورة تعد العلوم بعدد المعلومات ، فإن أقوال =

== الفلاسفة في هذا المجال تدل على أنهم ينفون إلى حد كبير علم الله بالجزئيات كما سبق أن أوضحنا ذلك في معرض بحث الغزالي وأئمة لصفه العلم الإلهي . وبدلنا على ذلك قول ابن سينا : « ولعلك تقول إن كانت المعقولات لا تتعد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ، ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء . فليس واحدا حقا بل هناك كثرة . فنقول : إنه لما كان يعقل ذاته بذاته ، ثم يلزم قيومته عقلا بذاته لداته أن يعقل الكثرة ، جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله في الذات مقومة بها ، وجاءت أيضا على ترتيب . وكثرة اللوازم من الذات مبانيه أو غير مبانيه ، لا تنلم الوحدة . والاول يعرض مع كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك كثرت الأسماء ، لكن لاتأثير لذلك في وحدانية ذاته » (الإشارات والتنبيهات - ج ٢ - ص ٧١) . وقد ظن ابن سينا أنه بهذه المحاولة قد استطاع التوفيق بين الفلسفة التي تقول أن الاول لا يعلم إلا ذاته ولا يعلم إلا الكليات ، وبين الدين الذي يجعله عالما بكل شيء .

أما الفارابي فإن أقواله في هذا المقام تدل على نفس المعنى ، فهو يقول : « وأما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد ، فليس يعقلها النفس الساوية لأنها أرفع مرتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها ، فالاول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها . فانه إذا عقل ذاته ، فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها . لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده : والثواني فكل واحد منها يعقل ذاته ويعقل الاول ، (السياسة المدنية - ص ٣٤) . ==

== وهذا النص يدل دلالة قاطعة على نفيه لعلم الله بالجزئيات تماما، وقد ذهب إلى ذلك غيره من فلاسفة الاسلام . وإن كان هو لم يصرح بذلك، وهذا هو الذى جعل آراءه فى مجال الخلود يشوبه التناقض والتذبذب وذلك نظراً لارتباط علم الله بالجزئيات التى تحدث فى الكون بموضوع الثواب والعقاب، خصوصا إذا أضفنا إلى ذلك قولنا بأن الصفات التى خلعها على البارى ونفيه لها قد جعلت الله بعيدا من زاوية ما عن مخلوقاته (ثورة العقل فى الفلسفة العربية - ص ١٠٣) أيضا يذهب الفارابى إلى أن البارى حق فى قوله بأن حقيقة الشئ هو الوجود الذى يخصه (آراء أهل المدينة الفاضلة - ص ١١) وذلك تأسيسا بقول الكندى فى ذات الموضوع ، بأن كل ماله أنية حقيقية - أى كل شئ يثبت أنه موجود فعلا - فلا بد أن يكون حقا . يقول الفارابى ملخصا أهم صفاته تعالى : « هو واحد ، وهو خير محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعقل محض ، وهذه الاشياء الثلاثة كلها فيه واحد وهو حكيم وحى ، وعالم ، وقادر ، ومريد ، وله غاية الكمال والجمال والبهاء . وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الاول والمعشوق الاول . ووجود جميع الاشياء فيه على الوجه الذى يصل أثر وجوده إلى الاشياء فتصير موجوده . والموجودات كلها على الترتيب حصات من أثر وجوده ، (عيون المسائل - ص ٢٣ - ٢٤) . ويقول فى موضع آخر مرتبا على تقيمه الصفات قوله بالغيب : « واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا بند له . واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ، ولا أيس له ، فهو صراح فهو ظاهر الوجود . واجب الوجود مبدى كل =

== فيض، وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر، فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته نفس ذاته ، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل في وحده ، فهو الحق . وكيف لا وقد وجب ، وهو الباطن ، وكيف لا وقد ظهر ، فهو ظاهر من حيث هو باطن ، وباطن من حيث ظاهر . فخذ من بطونه إلى ظموره حتى يظهر له ويبطن ، (فصوص الحكم فص رقم ٨) .

ويقول الفارابي معبرا عن توحيد، وتوحيد أقرانه من الفلاسفة بين الذات لله تعالى وصفاته أصدق تعبير : ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته ، وعلمه بأكل صفة لذاته ليست هي ذاته ، بل لازمة لذاته ، وفيه الكثرة غير المنتهية بحسب كثرة المعلومات الغير متناهية ، وبحسب مقابلة القدرة والقوة الغير متناهية ، فلا كثرة في الذات بل بعد الذات ، فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود . لكن تلك الكثرة ترتيبا ترتقي به الذات، يطول شرحه . والترتيب يجمع الكثرة في نظام، والنظام وحدة ما وإذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا . كان كل في وحدة ، وإذا كان الكل متمثلا في قدرته وعلمه - وهو بذلك يرد الصفات جميعا إلى العلم والقدرة كما ذكر الغزالي في (المقصد الاسنى - ص ١٧٥ - ١٧٦) - فمنها يحصل الكل مفردا عن الواحق ثم يكتفى المواد، فهو كل الكل من حيث صفاته ، وقد اشتملت عليه أحدية ذاته « (فصوص الحكم - فص رقم ٥٥) .

وكما وجد الفارابي وابن سينا بين ذات الله تعالى وصفاته ، فقد ذهب ==

= نفس المذهب في المشرق الكندي . إذ أننا نلمس في فكره تياراً اعتزالياً وذلك حين نفيه الصفات (المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقى - ص ١١٨) ، وأيضاً : « مذاهب فلاسفة المشرق - ص ٩٨ - ٩٩ » فهو يحاول أن يثبت وحدانية النظر إلى الله من جهة ذاته ، فيقرر ذلك بقوله : « إن الواحد ليس هو شيء من المقولات ، ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا نفس ولا عقل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ولا يقبل التكثير ولا هيولى ولا صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المعقولات ولا ذو جنس ولا موصوف بشيء ، ما نرى أن يكون واحداً بالحقيقة . فهو إذن وحده فقط محض ، أعنى لا شيء غير واحد ، غيره فتكثر أنه الواحد بالذات الذى يتكثر التبه بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره ، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا جزء ولا جوهر ولا عرض ، ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة ولا التكثر له » « رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى - ص ١٦٠ - ١٦١ » أيضاً يحاول الكندي أن يؤكد على وحدانية الله عن طريق محاولة إثبات أنه يختلف فى ذلك عن بقية الموجودات المخلوقة ، فينتفى عنه سبحانه الكثرة والتركيب ، بنفس الحججة التى أوردها ابن تيمية فى معرض نقده للفلاسفة فيما سبق أن أوضحناه « رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى - ج ١ -

== وقد نحا ابن طفيل نفس النحر ، إذ جرى علي مذهب أقرانه في نفس الصفات ، وإن كان قد ذهب إلى إثبات الوجدانية من خلال دراسته للصفات ، وللتى تناوئها بالبحث من خلال دراسته لموضوعات أخرى في مذهبه « الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل » للدكتور عاطف العراقي - ص ١٤٥ - ١٤٦ . فهو يذهب متابعا للمعتزلة إلى نفي الصفات لا لشيء إلا لأن إثباتها يؤدي إلى حصول الكثرة في ذاته ، حيث يرى أن الصفات الالهية على نوعين ، أما صفات ثبوت : كالعلم والقدرة والحكمة ، وأما صفة سلب . كالتنزه عن الجسائية ولو احققها وما يتعلق بها من قريب أو بعيد . وصفات السلوب يشترط فيها — كما يذكر ابن طفيل — التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة ، بحيث لا تتكرر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هي صفة ذاته (حتى بن يقظان — ١١٣) يقول ابن طفيل في إثباته لوحديانية الله من خلال تنزيهه للحق : وما زال حتى يطلب الغناء عن نفسه والاخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتي له ذلك ، وغابت عن ذكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الانسانية الجسائية وجميع القوى المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته في جملة تلك الذوات ، وتلاشى كل واضمحل وصار هباء منثورا ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود (حتى بن يقظان - ص ١١٤) .

أما عن صفة العلم والقدرة ، فيذهب ابن طفيل إلى أن الله قادر وعالم ، إذ أن إيجاد للعالم يدل على صفة القدرة ، كما يدل أيضا على العلم . يقول =

أبن طفيل في رسالته (حي بن يقظان — ص ٩٦) : « إذا كان الله تعالى فاعلا للعالم ، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به . » وقدرة الله تعد غير متناهية ، إذ أن الأجسام فحسب هي التي تعد متناهية ، والله منزّه عن الجسميه (حي بن يقظان — ص ٩٦ — ٩٧) . أيضا ينمى أبن طفيل عن البارى مثلا نفى غيره من الفلاسفة صفات النقص ، إذ يرى أن جميع صفات النقص الموجودة في المخلوقات يعد الله منزها عنها ، والله تعالى أعظم من مخلوقاته وأدوم وأتم منها ، بحيث لا توجد نسبة بينه تعالى وبين مخلوقاته . والله تعالى يتصف بجميع صفات الكمال ، وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه أنه تعالى فوق الكمال والبهاء والحسن ، وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله (حي بن يقظان — ص ٩٩ — ١٠١) . وقد نفى أبن طفيل كفره من فلاسفة الاسلام عن البارى سبحانه صفات النقص ، فنمى عنه تعالى العدم حيث يقول محاولا الربط بين نفى صفات النقص ونفى العدم : : لقد تدبّع حى صفات النقص كلها ، فراه بريئا منها ، وليس في النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم ، وكيف يكون تعلق أو تماس بمن هو الوجود المحض الواجب الوجود بذاته (حي بن يقظان — ص ٩٩) . فالعدم فيما يرى أبن طفيل — لا بد أن يكون منفيا عن الله تعالى ، إذ أنه لا يوجد إلا في كائنات العالم السفلى . وقد سبق للفرابى أن يبين أن العدم لا يوجد إلا في عالم ما تحت فلك القمر ، إذ يحدث في الموجودات الحادثة المتغيرة ، في حين أن الله سبحانه ليس بحادث ولا متغير ، (آراء أهل المدينة الفاضلة — ص ٢) ،

وأبضا (ثورة العقل فى الفلسفة العربية للدكتور عاطف العراقى - ص ١٠٠ - ١٠١)

واقه - كما يذكر ابن طفيل - أزلى أبدي ، فهو الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده جميع الأشياء وكل شىء هالك إلا وجهه (حى بن يقظان ص ٩٩) يقول ابن طفيل معبر عن مذهبه فى التوحيد بين الذات والصفات ، والذى نعهه ترديدا لما أرتآه غيره من فلاسفة الاسلام نقلا عن إمامهم وأستاذهم أرسطو - أن الله تعالى هو المعطى لكل وجود وجوده فلا وجود إلا هو ، فهو الموجود وهو الكمال وهو التام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو (حى بن يقظان - ص ٩٩) .

بعد هذا العرض الذى نأمل أن يكون شاملا لما أرتآه فلاسفة الاسلام فى موضوع الذات والصفات ، والذى أنضح من خلاله فقيهم لصفات البارئ المعنوية ويمكننا أن نقول أن الفلاسفة قد نحو منحى المعتزلة فى هذا المجال ، فسلكوا بذلك مسلكا مناقضا للمسلك الذى سار فيه مثبتى الصفات من الاشاعرة وأعلامهم من أهل السنة ، فاستحقوا بذلك النقد الذى وجهه الأشاعرة اليهم ، فضلا عن الظاهريين كابن تيمية فى كتابه (موافقة صريح المعقول الصحيح المنقول - ج ٣ - ص ٢٧٤) وكتابة (منهاج السنة - ج ١ - ص ١٨٨ - ١٩٠) بالنسبة للفلاسفة ، ص ٢٣٧ بالنسبة للمعتزلة

وعليه نقول أن الفلاسفة إذا كانوا قد تفوا عن الله صفات المعانى الزائدة على الذات ، فذهبوا إلى أنه عالم بالذات وقادر بالذات وكذلك سائر الصفات

... ..

= وكان منهم من لم يحز خلوه عنها ، ومنهم من أطلق كلا منها عليه تعالى (المواقف للإيجي بشرح الجرجاني وحاشيتي السيالكوتي وحسن حلبي - مجلد ٤ ج ٨ - ص ٤٥) . وإذا كانت صفات الله عندهم أما سلبية محضة وأما اضافة محضة ، وأما مؤلفة من سلب و اضافة وكانت السلوب والاضافات عندهم لا توجب كثرة في الذات (نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٨٢) فانهم بذلك يكونون قد تشابهوا الى حد كبير وماذهب اليه المعتزلة في هذا المجال حين اثباتهم لاصل التوحيد . فالمعتزلة حين يدرسون موضوع الوجدانية فانه يتعلق أساسا بدراستهم للتزيه والعلاقة بين الصفات والذات وكيف أن صفاته عن ذاته . فالمعتزلة عند ما حاولوا تحديد معنى الوجدانية ذهبوا الى أن معنى ذلك أن ذاته تعالى ليست مركبة من اجتماع وافتراق وامور كثيرة (مقالات الاسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢١٦) ، وأيضا : (مقدمة نيرج الكتاب الانتصار للخياط ص ٥٠ - ٥٠) إذ أنه لو كان تعالى مركبا لاحتاج كل جزء الى غيره لان كل مركب يفتقر إلى غيره والله منزّه عن الافتقار للغير ، فالله واحد تام وذاته ليست فيها ككثيرة بوجه من الوجوه ، يدل أيضا على تأثير الكندي وغيره من فلاسفة الاسلام بالتيار الاعتزالي في نفى الصفات ، ما أثاره هؤلاء الفلاسفة من التساؤل حول العلاقة بين الذات والصفات ، فقالوا بانها عين ذاته (مذاهب فلاسفة المشرق للدكتور عاطف العراقي ص ٩٦ - ٩٩) ، أيضا : (نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٢٠٠) وهذه نفس مقالة المعتزلة في هذا الموضوع فيما تفصلة في الصفحات القادمة من بحثنا في هذا الفصل .

نقول أن مفكرى المعتزلة قد تأثروا براس فرقهم ف— بما يتعلق بنفسيهم للصفات ، وقد زادوا عليه إستخدامهم الحجاج العقلى فى تعضيد دعواهم أسوة بفلاسفة الإسلام الذين نفوا الصفات إنطلاقا من قولهم بالوحدانية حيث ذهب جميع شيوخ المعتزلة إلى إنكار صفاته تعالى الثبوتية السبع الزائدة على ذاته ، باعتبار أن إثبات الصفات يعد مدخلا بالتوحيد بناء على فهمهم لمعنى الواحد والأحد ، فقالوا بأن صفاته تعالى وذاته شيئاً واحداً وليس فيها كثرة بأى وجه من الوجوه (١) . وقد إختلفت عباراتهم فى التعبير عن هذا المعنى .

فمنهم من جعلها وجوها للذات ، كالعلاف ، إذ قال بأن الله عالم قادر حى بذاته ، لا يعلم وقدره وحياء قديمة قائمة بذاته وزائدة على ذاته ، وإن كانت هذه الصفات ليست بعلم ولا قدرة ولا هى بالصفات مجتمعة ، وهو بذلك إستطاع أن يتخلص من الوقوع فى الإثنية التى وقع فيها ~~نكروا~~ الأشاعرة بإثبات قديمين هما ، الذات والصفات (٢) .

فهو سبحانه عالم بعلم هو ذاته ، وقادر بقدره هى ذاته ، فالذات تسمى باعتبار تعلقها بالمعلوم علما ، وبالمقدور قدرة ونحو ذلك (٣) . وعلى ذلك

(١) أبو العلا عفيفى : نظريات الإسلاميين فى الكلمة - ص ٣٨ ، وأيضاً الملل والنحل للشهرستانى - ج ١ - ص ٤٦ ، وأيضاً : حاشية حسن جلبي على المواقف بشرح الجرجانى - ج ٨ - ص ٤٩ .

(٢) أبو العلا العيفى : نظريات الإسلاميين فى الكلمة - ص ٣٨ .

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضاً : شرح الاصول الخمسة =

يكون مذهب العلاف هو عين ماذهب اليه الفلاسفة في هذا الشأن ، والذين
يعتقدوا فيما أوضحنا أن ذاته واحدة لاكثره فيها . بوجه من الوجوه
ونرجع إلى السلوب واللوازم (١) .

هذا وقد خالف العلاف غيره من المعتزلة حينما قرر أن الله عالم بعلم
وعلمه ذاته ، قادر بقدره وقدرته ذاته ، حي بحياه وحياته ذاته ، إذ ذهب
أكثر المعتزلة إلى نفي الصفات ، فقالوا : عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي
بذاته ، لا بعلم وقدره وحياه هي صفات قديمة ، ومعان قائمة به ، لأنه لو
شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الالهية (٢)
فكان العلاف يثبت الصفات على أنها عين الذات . وإلى هذا الخلاف يشير
الشهرستاني بقوله : « والفرق بين قول القائل . عالم بذاته لا يعلم ، وبين
قول القائل عالم بعلم هو ذاته ، أن الاول نفي الصفة والثاني إثبات ذات
هو بعينه صفة . وإثبات صفة بعينها ذات » (٣) .

= للقاضي عبد الجبار — ص ١٦٦ وما بعدها — ص ١٨٨ ، وأيضا :
مقالات الإسلاميين للاشعري — ج ١ ص ٢٥٥ ج ٢ — ص ٤٨٢ ،
نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني — ١٨٠ ، وأيضا : الملل والنحل
للشهرستاني ج ١ — ص ٤٩ ، وأيضا : الانتصار للخطاط — نشرة د. نيرج
ص ٥٠ — ٧٥ ، وأيضا التبصير في الدين للاسفرابيني — ص ٤٢ .

(١) يذكر الاشعري في مقالاته أن أبا الهذيل قد أخذ رأييه في ذات
الله عن أرسطو الذي قال في بعض مؤلفاته أن الباري عالم كله ، قدره كله ،
حياه كله . غا عجب أبو الهذيل بذلك وقال علمه هو هو ، وقدرته هي هو ،
« مقالات الإسلاميين — ج ٢ ص ٤٨ — ٤٨٥ » .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل — ج ١ ص ٤٤ — ٤٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٥٠ .

ومن المعتزلة من جعل الصفات تعود إلى معنى الساب كالجاحظ والنظام، ومذهبه في ذلك ، لا يختلف عن مذهب العلاف . يقول الأشعري موضحاً رأى النظام في نفي الصفات : « أن الله لم يزل عالماً شاملاً بصيراً قديماً بنفسه . لا يعلم وقدره وحياه وسمع وبصر وقدم ، وكذلك قوله في سائر الصفات ، » (١) .

ويرى النظام في هذا المجال أن إثبات صفة الله هو إثبات ذاته ، ونفى ضد هذه الصفة عنه . وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفي عن الله من وجوه النقص ، فمعنى عالم عنده ليس معنى قادر ، ولا معنى عالم بمعنى حي ، فأرأيه يختلف من هذه الزاوية عما ارتآه العلاف في هذا المقام .

ويقرر النظام أن إثبات الصفة لله هو في الحقيقة على سبيل التوسع ، إذ هو لو حققت الأمر ، إثبات ذاته . فالوجه مثلاً يطلق على الله سبيل التوسع ، ومعناه الذات ، واليد كذلك معناها النعمة . ويرى النظام أن الله تعالى عالماً وقدره توسعاً ، أما في الحقيقة فأننا نثبت عالماً قادراً . غير أن النظام كان لا يقول : « له حياة وسمع وبصر . لأن الله سبحانه — فيما يرى — أطلق صفة العلم على ذاته في القرآن الكريم ، تماماً كما أطلق القوة ، ولكنه لم يطلق الحياة والسمع والبصر .

كذلك ذهب النظام وأتباعه من المعتزلة — فيما يذكر السيد مرتضى (٢) —

(١) الأشعري : مقالات الأشعري — ج ١ — ص ١٦٦ — ١٦٧ — ١٧٨ —

١٨٨ — ١٨٩ . ج ٢ — ص ٤٨٦ — ٤٨٧

(٢) السيد مرتضى . تبصرة العوام في معرفة مقالات الانام — ص ٥٥

إلى أن قدرة الله تعالى وعلمه وحياته وسمعه وبصره وإرادته لا ينبغي أن يقال عنها أنها أشياء أو أجسام أو أعراض ، ولا يقال أنها بعض منه ، وذلك لأنها صفات ، كما لا يجوز وصف صفة بصفة أخرى . وكان النظام يقول أن أفعال العباد صفاتهم ، وليست جزءاً منهم .

إلا أن هذا الخلاف الذى أشار إليه الشهرستانى بين العلاف وغيره من المعتزلة ، هو من قبيل الخلاف اللفظى ، وحاصل رأى العلاف هو حاصل رأيهم . (١) وقد فطن الأشعرى إلى ذلك - فيما يذكر د. تفتازانى - فأشار إليه بقوله : (وكان أبو الهذيل كلما قيل له : أتقول أن الله علما ؟ قال : أقول ان له علما هو هو . وأنه عالم بعلم هو هو وكذلك قوله فى ——— صفات الذات ، فنفى أبو الهذيل العلم من حيث أوهم أنه أثبتته ، وذلك أنه لم يثبت إلا البارى فقط ، (٢) .

ويضاف إلى ذلك أن أبا الهذيل كان يقول : معنى أن الله عالم أنه قادر ، ومعنى أنه حى أنه قادر ، وهذا لازم له فيما يذكر الأشعرى ، ما دام لا يثبت للبارى صفات الا على سبيل انها حى هو . وكان إذا قيل له : فلم اختلفت الصفات فقيـل عالم ، وقيل قادر ، وقيل حى . فكان يجيب : لاختلاف المعلوم والمقدور ، وهو ليس إختلافا حقيقياً - فيما يرى (٣) .

(١) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته - ص ١١٥

(٢) الأشعرى : مقالات الاسلاميين - ج ٢ - ص ٤٨٦

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة . ويرى الشهرستانى أن هناك تشابها بين رأى العلاف فى الصفات وبين أقانيم النصارى ، إذ يقول : « وإذا =

وعليه فقد أثبت العلاف صفات الذات الالهية على أنها عين الذات ، فاننا إذا - أضفنا صفة العلم إلى الله ، فهذا اثبات علم هو الله ونفى الجهل عنه ، ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر ، ومعنى أنه قادر هو معنى أنه حي ، بحيث يمكن إعتبار هذه الصفات الثلاثة عنده وهي ، العلم والقدرة والحياة - كما يقول د. تفتازاني - بمثابة وجوه أو أحوال للذات الالهية ، فضلا عن أنه ليس هناك إختلاف جوهرى بين إثبات العلاف الصفات على أنها عين الذات ، وبين أن ينفيها . ويتفق فى ذلك د. تفتازاني مع قول (١) وهي أعراض وليست أجساما وليست أشياء . (٢) ولكن ما يقال فى العباد من أن صفاتهم أعراض يمتنع بالنسبة لله ، لانه لا يقال عن الذات الالهية أنها عرض .

أما المذهب الاخير فيما يتعلق بالصفات الالهية وإرتباطها بالذات عند

= أثبت أبو الهذيل هذه الصفات (العلم والقدرة والحياة) وجوها للذات ، فهي بعينها أقانيم النصارى « (الملل والنحل - ج ١ - ص ٥٠)
 ويفصل ما كندونالد ذلك بقوله ان متكلمي الاسلام كانوا يرون اقتراب رأى العلاف من فكرة التثليث المسيحى ، لان أشخاص الثالوث كانوا يعتبرون أحيانا بمثابة صفات شخصه ، كما يتضح ذلك عند يوحنا الدمشقى

Deve Lopment of Muslim Theology, by Macdonald, p. 137.

(١) أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته - ص ١١٦ - ١١٧

(٢) عبد الهادى أبو ريده : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية

والفلسفيه - ص ٨٠ - ٨٢

المعزلة ، والذي يمثل تحولا عن آراء المتقدمين منهم ، فهو مذهب أبي هاشم المعزلي (٣٢١ هـ) ، وقد ذهب إلى إثبات الصفات أحوالا وراء الذات فقال ، بأن الله عالم لذاته ، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا وهي العالمية . وفي رأيه أن الصفة تعلم على الذات لا بانفرادها ، فأثبت بذلك أحوالا^(١) هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة

(١) يذهب الشهرستاني إلى أن إلحاح ليس له حد حقيقي حتى يمكن تعريفه بوجهه شامل ، إذ يقول : « أما بيان إلحاح ، وما هو أعلم أنه ليس للإلحاح حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال ، مع أنه يؤدي إلى إثبات إلحاح للإلحاح ، بل لها ضابط وحاصر بالقسمة ، وهي تنقسم إلى ما يعقل ، وإلى ما لا يعقل ، وما يعقل فهو معان قائمة بذوات ، وما لا يعقل فهو صفات ليس لحكاما للمعاني » (نهاية الأقدام في علم الكلام - ص ١٣٠) ، وأنظر أيضا تعريف الآمدى للصفة الحالية (المعللة) والصفة الغير معللة في (المبين) ، حيث يعرف (الصفة الحالية) بقوله : « وهي ما يعبر عنها بالصفة المعللة ، فما كانت في الحكم بها على الذات فتتقرر إلى قيام صفة أخرى بالذات ، ككون العالم عالما والقادر قادرا (المبين - ص ١٢٠) ، وأيضا : غاية المرام في علم الكلام - ص ٢٩ . أما الصفة غير المعللة ، فيعرفها قائلا : « وهي التي لا يفتقر الحكم بها على الذات إلى قيام صفة أخرى بالذات ، كالعلم والقدرة ونحوهما ، وقد يعبر عنها بالصفات النفسية » (المبين - ص ١٢١) ، وأيضا : (غاية المرام - ص ٣٠) . والجدير بالذكر أن تعريف الباقلاني للأحوال هو نفس تعريف أبو هاشم لها ، إلا أن الباقلاني يفترق في أن إلحاح ليس عنده =

ولا قديمة ولا محدثة ، ولا تعرف مستقلة وإنما مع الذات ^(١) .

ويرى أبو هاشم في ذلك أن العقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا وبين معرفته على صفة . فليس من عرف الذات عرف كونه عالما ، كما أنه ليس من عرف كونه متحيزا قابلا للعرض : فكون العالم هو حال وراء كونه ذاتا ، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك القول في صفة القدرة والحياة . فالصفات - فيما يرى أبو هاشم - هي أحوال للذات الإلهية ، أو هي مفهومات تدرك بها الذات كما تدرك الجزئيات بواسطة المعاني الكلية . وهذا لا يستتبع عنده أن تكون الأحوال زائدة على الذات ، أو تكون هي عين الذات ، فالأحوال عنده هي أشبه ما تكون بالاعتبارات العقلية أو الوجوه المعنوية للذات الإلهية .

ويرى د. تفتازاني أي رأى أبي هاشم في الصفات على هذا النحو ، كان بتوسط بين رأيين هما رأى المعتزلة في نفي الصفات ، ورأى أهل السنة ومن تابعهم من الأشاعرة في إثباتها ، إذ أنه كان يثبت الصفات على وجه ، ثم يعود فينفيها على وجه آخر ^(٢) .

== لا معلومه ولا مجهولة كما هو شأن الحال عند أبي هاشم . وقد اعتبر الباقلاني الصفات أحوالا تماما كما اعتبرها كذلك الغزالي .

(١) الاسفراييني : التبصير في الدين - ص ٥٣ ، وأيضا : المال والنحل للشهرستاني ج ١ - ص ٨٢ ، وأيضا : نهاية الأقدام في علم الكلام - ص ١٣٢ - ١٣٣ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٨٠ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى - ص ١١٧ - ١٨٢

(٢) أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته - ص ٢٠ ، وأيضا : نشأة الاشعرية وتطورها للدكتور / جلال موسى - ص ١٢٩

وجدير بالذكر أن المفترزة على اختلاف فرقمهم وإن كانوا قد تفوا الصفات ، فإن حججهم جميعا على ذلك كانت واحدة وهى ، أن الصفات لو كانت زائدة على الذات ، فانه لا تخلو ، إما ان تكون محدثة ، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وأما أن تكون تلك الصفات قديمة ، مما يلزم عنه تعدد القدماء ، لأن أخص وصف له سبحانه هو القدم (١) ، ومن ثم فلو كانت الصفات قديمة كهو : لشاركته فى الالهية ، وقد كفر النصارى لقوامهم بقديم ثلاثة ، فكيف بمن أثبت أكثر من ذلك . (٢)

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٩٩ ، وأيضاً : شرح الاصول الخمسة للقاضى عبد الجبار — تحقيق د عبد الكريم عثمان ص ١٩٦ -- ١٩٧ .

(٢) سعد الدين التفتازانى : شرح المقاصد ج ٢ — ص ٥٦ ، وأيضاً : الاشعرى للدكتور حمودة غرابه ص ٩٧ ، وأيضاً الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٣١ — ٤٦ ، وأيضاً : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٩٩ ، وأيضاً منهاج السنه لابن تيميه ج ١ ص ٢٣٧ ، وأيضاً : فى الفلسفة الاسلامية للدكتور ابراهيم مدكور ج ٢ ص ٤٠ وأيضاً : ظهر الاسلام للدكتور أحمد أمين ج ٤ ص ٧٤ ، وأيضاً : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقى ص ١١٠ ، أيضاً : المواقف بشرح الجرجانى وحاشيتى السياكوتى وحسن جلبي ج ٨ ص ٤٨ ، وأيضاً : الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ١١٤ ، وأيضاً : شرح الاصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٨٣ — ١٩٦ — ٢٠٠ ، وأيضاً : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيميه ج ٢ ص ١٤٨ ، أيضاً : شرح العقائد النفسيه للتفتازانى ص ٢٥٩ =

أيضا يستدل المعتزلة على نقيهم نخصات بدليل مؤداه ، أنه لو كان البارى عالما ، بعلم زائد على ذاته ، وحي بحياه زائدة على ذاته ، كما نرى ذلك فى الانسان ، لكان هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه نراها فى صفة الجسمية (١) ، وهو نفس الدليل الذى يستدل به الفلاسفة فى هذا المجال .

كذلك كان من جملة ما استدل به المعتزلة على نفي الصفات ، وتوحيدهم بذلك عين الذات والصفات ، وذلك اعتمادا على تحريمهم لمعنى الوجدانية ، هو نقيهم التركيب والانقسام فى حقه تعالى ، وهذا يؤدى اليه اثبات الصفات فيما يرون . وعلى ذلك فان ذاته سبحانه ليست مركبة من اجتماع وانضمام ، لانه لو كان مركبا لاحتاج كل جزء الى غيره ، والله سبحانه مبره عن الافتقار الى الغير (٢) . وهي نفس الحجة التى اعتمد عليها الفلاسفة فى نقيهم الصفات عين البارى تعالى ، انطلاقا من نفس الاصل الذى انطلق منه منكرو المعتزلة ، وهو الوجدانية ، اذ كانوا أول من فلسف فكسرة الوجدانية كتنكلمي

= وأيضا نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام للدكتور على سامى النشار ج ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ .

(١) عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ١٠٩ - ١١٠
أيضا مذاهب فلاسفة المشرق ص ٩٩

(٢) ابن تيمية - : منهاج السنة ج ١ ص ١٨٨ ، أيضا : تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ج ٣ ص ١٦٢٠ ، وأيضا - : تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٤٠ . وأيضا : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقى ص ١٠٩ .

الاسلام . (١)

فاذا كانت فكرة نفي الصفات عند المعتزلة قد انبثقت من قولهم بالتوحيد فقد نجمت أيضا عن قولهم بالتنزيه ، إذ نزحوا البارئ تعالى عن المادة وأعراضها تنزيها (٢) تاما . فحاربوا بذلك المذاهب المتعلقة بالتشبيه والتجسيم والتي سرت عدواها الى الاسلام من الديانات الاخرى وبخاصة اليهودية .

فالجهمية وهم أصل المعتزلة قد نزحوا البارئ تعالى عن الانصاف بشيء مما يوصف به العباد من الحياة والعلم والقدرة والارادة ، وأجازوا أن يقال عنه أنه موجد وخالق ونحوه ، لان هذه الصفات عندهم لا يوصف بها العباد . راعل السبب في ذلك يرجع الى أنهم كانوا جبرية يرون أن العبد لا قدرة له ولا اختيار (٣) ، خلافا للمعتزلة .

غير أن المعتزلة رغم تفهيم لصفات البارئ المعنوية ، قد اثبتوا له الأسماء ، فاطلقوا عليه حيا وعليا وقديرا (٤) . وقد فارقوا بذلك الجهمية والذين نفوا أسماء الله الحسنی كتفهم لصفاته .

(١) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٤ ص ٧٤ ، وأيضاً : في الفلسفة الاسلامية للدكتور ابراهيم مذكور ج ٢ ص ٣٩ ، وأيضاً : نشأة الأشعرية وتطورها للدكتور جلال موسى ص ١٢٣ .

(٢) الخياط : الانتصار - نشرة الدكتور نيرج ج ٢ ص ٤١ ، وأيضاً مقالات الاسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٥٧ - ٢١٦

(٣) الاسفراييني : التبصير في الدين ص ٦٤ وأيضاً : الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٦ . وأيضاً : منهاج السنة لابن تيمية ج ١ ص ٢٤١ - ٢٤٢

(٤) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٢٣٧

بقى أن نشير في معرض بحثنا في هذا المقام ، الى أن المعتزلة وأن كانوا قد انفقوا فيما بينهم على نفى صفات الله الثبوتية انطلاقاً من قولهم بالتوحيد وبالتنزيه ، إلا أنهم قد انتهوا في ذلك إلى آراء تتعارض وأصاهم في التوحيد والتنزيه .

فعلى سبيل المثال ، نرى البصريين منهم قد ذهبوا فيما يتعلق بالإرادة ، الى أن إرادته سبحانه ليست قديمة بل إنها محدثة لا في محل (١) . وهي بالإنزاع صفة ضرورية لله ، وإلا حدثت الأشياء بالطبع . وهذا ما لا يقره المعتزلة وغيرهم من فرق الإسلامية - ولكنها ليست عين الذات لأن الصفات الذاتية عامة التعلق مما يؤدي إلى إرادة الله للفواحش .. تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وهذا باطل . كما أنها ليست قديمة بمعزل عن الذات ، لأن هذا يؤدي الى تعدد القدمات . ولذلك فلن يبق إلا أن تكون حادثة ، لاسيما وهي متجددة . وحدونها وتجدها - فيما يرى البصريون من المعتزلة - يحولان دون أن تكون قائمة بذات الله ، فهي إذن حادثة لا في محل (٢) .

وقد أحس معتزلة آخرون بما في هذا القول من تهافت ، فردوا بالإرادة الى العلم أو القدرة (٣) .

وهكذا فقد استعرضنا فيما سبق مذهب المعتزلة في موضوع العلاقة بين الذات والصفات ، واتضح لنا من خلاله كيف كانوا ممثلين لتيار نفى الصفات

١ (البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٦)

٢ (الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٢٤٥ - ٢٥١)

٣ (المصدر السابق : ص ٢٣٨ ، وأيضاً : في الفلسفة الإسلامية للدكتور ابراهيم مذكور ج ٢ ص ٤٠ ، وأيضاً : المقصد الاسنى للغزالي ص ١٧٥ - ١٧٦)

في الفكر الاسلامي بالاضافة إلى فلاسفة الإسلام . وذلك في مقابل المثبتين من المشبه والمجسمة من الكرامية والحشوية .

أما التيار أو الاتجاه الآخر في موضوع الصفات الالهية فيمثلها المثبتون لتلك الصفات وهم بالاضافة إلى طوائف المشبه والمجسمة من الحشوية والكرامية ، أثناء المدرسة الأشعرية . أسلافهم أهل السنة الذين اثبتوا لله تعالى صفاتا توفيقية ، غير أن مفكرى الاشعرية قد زادوا عليهم استخدام الحجاج العقلى لتعزيد وتقوية المذهب ، اسكى يكونوا على قدم المساواة مع خصومهم من المعتزلة والفلاسفة والذين استخدموا أدلة عقلية لتقوية ادعاءاتهم .

والذلك فاننا ننا ننتقل موضعين مذهب الغزالى في تقريره العلاقة بين ذات البارى وصفاته بعد أن أوضحنا في الفصول السابقة اثباته لتلك الصفات المعنوية . وذلك نظرا لكونه أحد ممثلى هذا التيار فى المدرسة الأشعرية ، بالاضافة إلى كونه المحور الرئيسى الذى يدور حول موضوع بحثنا .

٢ - موقف الغزالي من المعتزلة والفلاسفة:

إذا كان المعتزلة والفلاسفة قد تفوا صفة — ات المعاني عن البارى سبحانه واعتبروها عين ذاته ، مستدلين على صحة دعواهم بأدلة عقلية متنوعة ، فقد تجرد الغزالي كسابقية من الأشاعرة للرد عليهم بحجج مماثلة تشابه في سياقها مع سوقهم لادلتهم ، مقسما ردوده في هذا المجال إلى أربعة أقسام أو أحكام تضم الصفات الثبوتية - أو المعنوية على اختلافها . وقد ذهب إلى توضيح الحكم الأول بقول :

١ - أن تلك الصفات المعنوية تعد زائدة على الذات الإلهية :

فالبارى سبحانه تعالى عالم بعلم ، حى بحية ، قادر بقدر ، ومريد بإرادة ، ومتكلم بكلام وسميع بسمع ، وبصير ببصر ، لأن الصفات لا تنفك عن موصوفها ، فإن له سبحانه هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة (١) .

فالغزالي يرى أن وصف العالم مثلا ، هو وصف يدل على ذات له العلم . وعليه يكون دالا لاثنين لا واحد : الذات والعلم (٢) ، فإذا ثبت كونه سبحانه موصوفا بتلك الأوصاف ، كان ذلك دالا على اتصافه بالعلم والقدرة والحياة والارادة والكلام والسمع البصر وليس بمجرد الذات (٣) . كما ذهب

(١) الغزالي : الرسالة القدسية ص ٨٣ ، وأيضا : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٤ .

(٢) الغزالي : المقصد الاسنى ص ٢٦

(٣) الغزالي : عقيدة أهل السنة ص ١٥٧ ، وأيضا : الاربعين ص ١٧ ، وأيضا : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٤

الى ذلك طوائف المعتزلة والفلاسفة نافين عنه تعالى صفاته القديمه ، فقالوا بانه تعالى عالم قادر حى ، لا بالعلم والقدرة والحياة ، وكذا فى سائر الصفات ^(١) وقد كان معتمدهم فى ذلك ، أن تلك الصفات لو كانت زائدة على الذات ، لكانت مشاركة للذات فى القدم ، مما يلزم عنه القول بتعدد القدماء ، أو بمعنى آخر اثبات ذوات قديمة متغايرة ^(٢) ، ولذلك كانت تلك الصفات هى عين الذات ^(٣) . (وقد اتفق المعتزلة مع الفلاسفة فى القول بنفى

(١) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٤ ، وايضا : تهافت الفلاسفة ص ١٧٢ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٤ ، وايضا : تهافت الفلاسفة ص ١٦٣ ، وايضا غاية المراد للامدى . ص ٤٠

(٣) الايجي : المواقف فى علم الكلام مع شرح الجرجاني وحاشيتي السياملكوتى وحسن جلبي ج ٨ ص ٤٥ هذا ويفصل الجرجاني معنى قول الفلاسفة والمعتزلة بان الصفات عين الذات ، اذ رى أن ما ذكره ليس معناه أن هناك ذاتا وله صفة وأنها متحدان بالحقيقة ، بل أن معنى قولهم ، أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا . والجرجاني يوضح ذلك بمثال من الشاهد ، فيقول بان ذواتنا ليست كافية وحدها فى انكشاف الاشياء علينا ، بل اننا نحتاج فى ذلك بالاضافة الى ذواتنا الى صفة العلم التى تقوم بنا ، وهذا بخلاف ذاته تعالى ، فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به ، بل ان المفهومات كعلم-ا منكشفة عليه لذاته ، ومن هنا كانت ذاته ، بهذا الاعتبار هى حقيقة العلم . وكذلك الحال فى القدرة ، فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها ، لا بصفة زائدة عليها كما فى =

الصفات (١) ، وأنها عين الذات . (٢)

ويذكر الغزالي أن الفلاسفة وإن نفوا عن الله الصفات فلم يثبتوا بذلك إلا ذاتا واحدة من كل وجه ، فإنهم لم ينكروا الأفعال ولا كثرة السلوب ولا كثرة الإضافات (٣) . وهو يضيف أنهم قد ردوا الصفات السبع جميعا إلى صفة العلم ، ثم ردوا العلم إلى الذات (٤) ، فذهبوا إلى أن السمع هو عبارة عن علم الباري التام المتعلق بالأصوات . وأن البصر هو علمه بالألوان وسائر المبصرات ، أما حياته فهي عندهم علمه بذاته ، على اعتبار أن كل ما يشعر بذاته يقال أنه حي ، وما لا يشعر بذاته لا يسمى حيا .

أما إرادة الباري فيوضح الغزالي أن معناها عند الفلاسفة ، أنه يعلم وجه الخير ونظامه ، فيوجد كما يعلمه بالشيء سببا لوجود هذا الشيء ، وأنه إذا علم وجه الخير في شيء فحصل ولم يكن فيه كراهه ، كان راضيا ، والراضى قد يسمى مریدا فكانت الإرادة بذلك ترجع إلى العلم مع عدم

ذواتنا - وهو ناتج عن قولهم بتأثير قدرتنا في المقدورات خلافا للإشاعة فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة . (حاشية السيالكوتي وحسن جلبي على شرح الجرجاني للمواقف - مجلد ٤ ج ٨ ص ٤٧) .

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٤

(٢) عبد الحكيم السيالكوتي وحسن جلبي : حاشية على شرح المواقف للجرجاني ج ٨ ص ٤٥

(٣) الغزالي : المقصد الاسنى ص ١٧٥ ، وأيضاً : تهافت الفلاسفة

ص ١٦٤ - ١٦٥

(٥) الغزالي : المقصد الاسنى : ص ١٧٦

الكراهة^(١) . أما القدرة فمعناها أنه يفعل إذا شاء ولا يفعل إذا شاء ، وفعله معلوم ، ومشيعته ترجع الى علمه بوجه الخير ، فما علم الله أن الخير في وجوده فيوجد منه ، وما علم أن الخير في أن لا يوجد فلا يوجد منه .^(٢)

ويوضح الغزالي أن الفلاسفة يريدون أن نظام الخير لا يحتاج في وجوده الا الى علم الباري به ، ولا يحتاج مالا يوجد في أن لا يوجد الا الى عدم العلم بكون الخير منه ، فالنظام المعقول هو سبب النظام الموجود ، والنظام الموجود تبع النظام المعقول - كما يذهبون الى ذلك .^(٣)

ولما كان العلم في الشاهد يحتاج في تحقيق المعلوم الى القدرة ، لان الفعل في الشاهد انما يكون بجارحه ، فانه يستتبع ذلك أن تكون الجارحة سليمة وموصوفة بالقدرة وذلك بخلافة في الغائب ، فان الباري لا يفعل بجارحه ، ومن ثم كان علمه كافيا في وجود المعلوم . ونتيجة لذلك فان القدرة أيضا ترجع الى العلم^(٤) . وعليه فلا تكون الارادة الاعين القدرة ، ولا القدرة الاعين للعلم ، ولا العلم الاعين للذات ، فالكل إذن - يرجع - فيما يذكر الفلاسفة - الى عين الذات^(٥) .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٦٦ ، وأيضا : المقصد الاسنى ص ١٧٦ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٦٦ ، وأيضا : المقصد الاسنى ص ١٨٦ .

(٣) الغزالي : المقصد الاسنى ص ١٧٦ .

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٥) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٦٧ .

أما الكلام فإنه يرجع - فيما يذكره الغزالي حكاية عن الفلاسفة والمعتزلة الى فعل البارئ سبحانه ، وهو ما يخلقه من الكلام في جسم من الجمادات عند المعتزلة (١) ، في حين أنه يرجع عند الفلاسفة الى سماع يخلقه البارئ في ذات النبي صلى الله عليه وسلم حتى يسمع كلاما منظوما من غير أن يكون له وجود من خارج كما يسمعه النائم ، ويضاف ذلك الى الله تعالى على معنى أنه لم يحصل ذلك فيه بفعل الآدميين وأصواتهم (٢) .

ويذكر الغزالي أن الفلاسفة بعد أن ردوا صفات البارئ إلى العلم ، زعموا أن العلم أيضا يرجع الى ذاته ، لانه يعلم ذاته بذاته ، فيكون العالم والمعلوم واحدا ، وإنما يعلم غيره من ذاته ، لانه يعلم ذاته مبدا كل موجود فيعلم سائر الموجودات من ذاته على سبيل التبعية (٣) ، مما لا يوجب كثرة في ذاته (٤) .

ويرى الغزالي ان أقوى ما أعتمد عليه الفلاسفة والمعتزلة حين نقوا الصفات هو قولهم الذي أشرنا اليه ، بأن تلك الصفات لو كانت زائدة على الذات ، وقد ثبت قدمها ، لكان ذلك مؤديا الى أن تكون مشاركة للذات في القدم ، وحينئذ يلزم القول بتعدد القدماء أو ذوات قديمة متعددة (٥) ، أو

١ (الغزالي : المقصد الاسنى ص ١٧٥)

٢ (المصدر السابق : نفس الصفحة)

٣ (المصدر السابق : ص ١٧٦ — ١٧٧ ، وأيضا : نهايت الفلاسفة

ص ١٦٧ — ١٧٦)

٤ (الغزالي : نهايت الفلاسفة ص ١٧٧)

٥ (الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٤)

حصول الاثنينين بمعنى آخر على قول الفلاسفة (١) .

فان كان الفلاسفة والمعتزلة قد انكروا صفاته تعالى ، كالعلم والقدرة والارادة ، وردوها إلى الذات ، وزعموا أن ذلك وأن جاز في حقنا فانه لا يجوز في حق الباري تعالى ، إذ تختلف قدرتنا وعلمنا و ارادتنا في الشاهد عنها في الغائب (٢) . لانها تتجدد ونظراً علينا بعد أن لم تكن وتكون مخالفة لبعضها البعض ، فنعلمها بذلك كشيئين حتى حالة مقارنتها لذواتنا من غير تأخير فاننا نعقل كونها زائدة على ذواتنا ، فاذا سلمنا بمقارنتها لذات الاول فانها بذلك كمثيلتها في الشاهد ، فتعقل أشياء سوى الذات ، مما يوجب الكثرة في واجب الوجود ، وهو محال . ومن ثم وجب نفي الصفات عن المبدأ الأول (٣) .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٦٣ — ١٧٢

(٢) المصدر السابق : ص ١٧٢

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة . ويمكن الرجوع فيما يتعلق بما أوردته الغزالي من حجج التفاه الى مصادرهم الاساسية ، (كالمغنى) للقاضي عبد الجبار ، ج ٤ ص ٣٤١ — ٣٤٦ ، وأيضاً : (شرح الاصول الخمسة) ص ٧٩ — ١٨٢ ، وأيضاً : (النجاة) لابن سينا — القسم الالهى ص ٢٢٩ — ٢٣٥ ، وأيضاً : (الاشارات التنبيهات) القسم الهى ج ٣ ص ٤٥٦ — ٤٨٢ ، وأيضاً : (نهاية الاقدام في عالم الكلام للشهرستاني ص ٩٩ — ١٠٠ — ١٢٧ — ١٢٨ — ١٨١ — ١٨٢ ، وأيضاً : غاية المرام في علم الكلام للامدى ص ٣٨ — ٣٩ — ٤٠

والواقع أن الفلاسفة والمعتزلة على السواء قد استدلوا في سبيل اثبات دعواهم السالفة بدليلين ، الاول مؤداه أنه لما ثبت مغايرة الصفة للموصوف استنادا إلى تعريف الغيرين . وهو ما يميز وجود أحدهما دون الآخر بالاضافة اليه (١) ، كان ذلك لا يخلو : فاما أن يستغنى كل واحد منها عن الآخر في وجوده ، أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ، أو يستغنى واحد منها عن الآخر ويحتاج الآخر اليه . ويترتب على الغرض الاول ان يكون كل منها واجب الوجود ، وهي ثنية مطلقة ، إذ أن معناها القول بتعدد الآلهة . (٢)

ويبطل أيضا القول باحتياج كل منها للآخر، إذ يترتب عليه الا يكون واحد منها واجب الوجود ، إذ أن واجب الوجود هو ما قوامه بذاته ، مع استغنائه من كل وجه عن غيره (٣) .

ويستحيل كذلك - كما يذكر الفلاسفة - أن يكون أحدهما محتاجا دون الآخر ، لان المحتاج في هذه الحالة يكون معلولا ويكون الآخر هو واجب الوجود . فاذا كان الاول ، وهو المحتاج معلولا فإنه يكون بذلك مفتقرا إلى سبب أو علة ، مما يؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب (٤) وواجب الوجود لا ارتباط له بعلة أو سبب . (٥)

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٢١ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة ص ١٧٢ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٧٢

(٣) المصدر السابق : ص ١٧٣

(٤) المصدر السابق . نفس الصفحة

(٥) المصدر السابق . ص ١٦٠

يرد الغزالي على دليلهم الأول قائلاً ، ان قولهم باستحالة الكثرة في واجب الوجود ليس لديهم برهان عليه ^(١) » إذ لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ^(٢) . ويقرر الغزالي أن الأصح في هذا الشأن أن تقول أن الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، في حين أن الصفات محتاجة إلى الموصوف كما هو الحال في الشاهد ^(٣) . وبهذا القول نعد الغزالي قد استطاع أن يزيل إلى حد ما الاشكال الذي أثاره الفلاسفة في الدليل السابق من كون إثبات الصفات مؤدياً إلى التثنية .

ويرد الغزالي على قول الفلاسفة بأن علم الباري وباقى صفاته لو كان زائداً على ذاته مفتقراً إليها ، لكان ممكناً لذاته واجباً لعلمه ، وتلك العلة ليست إلا الذات والموصوف بها ليس إلا الذات . فتكون الذات فاعلة وقابلة معا وهو محال . يرد الغزالي على ذلك بقوله : أن واجب الوجود على اصطلاحهم معترف به ^(٤) من جهة أنه ليس له علة فاعلة . غير أن الأصح أن تقول أنه كما ثبت أن ذاته قديمة ولا فاعل لها فكذلك تكون صفاته قديمة ولا فاعل لها ، هذا من جهة العلة الفاعلية ^(٥) . أما العلة القابلية للصفات ، فإن الغزالي لا يعترف بها ، ولكنه يستبدلها بالقول ، ان الدليل لم

(١) المصدر السابق : ص ١٧٣

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٠

(٣) المصدر السابق : ص ١٧٣

(٤) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - ص ١٨٣ ، وأيضاً :

تهافت الفلاسفة - ص ١٧٣

(٥) الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ١٧٤

يدل الأعلى اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات وهو ممكن
بواحد له صفات قديمة لفاعل لها ، كما أنه لفاعل لذاته ، وتكون هذه
الصفات متقررة في ذاته ، وليست قائمة بغيره كما هو الحال في الشاهد ، فان
علمنا في ذاتنا تكون محل له ، وليست ذاتنا في محل . ولما كانت علم الافتقار
عندهم - الفلاسفة - هي الحدوث ، وصفاته تعسالى ليست بحادثه ، فانه
لا يكون فاعلا لها . (١)

يقوم الغزالي متفقا مع ما ذهب اليه الفلاسفة بالنسبة لواجب الوجود
بشأن العلة الفاعلية ، ومنكرا لقولهم بالعلة القابلية والتي يرى انهم ليس
لديهم برهان على اثباتهم بالنسبة لواجب الوجود . قال صفة انقطع تسلسل
علتها الفاعلية مع الذات ، أن لفاعل لها ، كما لفاعل للذات ، بل لم نزل بهذه
الصفة موجودة بلاعلها ولا لصفاتها وأما العلة القابلة فلم ينقطع تسلسلها
الا على الذات ، ومن أين يلزم أن ينتفى المحل حين تنتفى العلة ، والبرهان
ليس يضطر الا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق امكن قطع التسلسل به ،
فهو وفاء بقضية البرهان الداعى الى واجب الوجود . فان أريد بواجب
الوجود شيء سوى وجود ليست له علة فاعلية حتى ينقطع بها التسلسل ،
فلا نسلم أن ذلك واجب أصلا ، زعمنا اتسع العقل لقول موجود قديم
لا علة لوجوده ، اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي
صفاته جميعا ، (٢) .

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٢) المصدر السابق : ص ١٧٤ — ١٧٥ .

أما الدليل الثاني ^(١) الذى أستدل به الفلاسفة على صحة دعواهم بنفى الصفات ، وهو ان الصفات وإن لم تدخل فى ماهية الأول بل كانت عارضة بالإضاقه اليه . كما هو الحال فى الشاهد ، فانها تكون دائمة له ، مما يستلزم أن تكون الصفات لازمة للماهية . وبذلك يمتنع تقومها بذاتها ، فتكون بذلك أعراضا ، والأعراض لا تقوم بنفسها ، فتكون بذلك ثابتة للذات ، وتكون الذات بذلك سبباً فيها ، مما يوجب كونها معلولة ^(٢) .

يجيب الغزالي على ذلك بقوله : أنكم إذا عنيتم بكون الصفات ثابتة للذات وان - الذات سبباً لها ، بأن تكون الصفات مفعولة للذات ، والذات فاعلة لها ، فان الذات ليست بفاعلة للصفات كما هو الحال فى الشاهد وإذا عنيتم بقولكم هذا أن الذات محل وأن الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل ، فهو عين مذهبنا ، وإن اختلفت تعبيراتكم عنه .

وبعبارة الغزالي عن ذلك فيقول : « فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة ، جسميته ممكنا ، وجائزاً ، وتابعا ، ولازما ومعلولا ، وأن ذلك مستنكر ، فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلا ، فليس كذلك ، وإن لم يرد به الا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد ، فلا أستحالة فيه » ^(٣) .

فان قام الفلاسفة فالبسوا دليلهم السابق لباسا آخر فقالوا : إن إثبات

(١) المصدر السابق : ص ١٧٥

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

الصفات يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجا إليها ، فينجم عنه ألا يكون غنيا مطلقا ، إذ أن معنى الغنى المطلق هو من لا يحتاج إلى غير ذاته ^(١) . كان رد الغزالي بأن صفات السكال لا تخالف صفات الكامل ، إذ أنه كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة ، فلا معنى لكونه كاملا إلا وجود السكال لذاته ، ولا معنى لكونه غنيا إلا وجود الصفات المنافية للعاجزة بذاته ، فالحال في حق الله - هو فيما يرى الغزالي - استفادته صفة كمال من غيره . لا إتصافه بصفة كمال هي غيره ^(٢) .

فاذا ذهب الفلاسفة فقالوا ، بأن إثبات ذات وصفه وحلول الصفة بالذات ، ينجم عنه التركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركب ، والمركب جسم ، وهو السبب في نفى الجسمية عنه تعالى . فان الغزالي ينفي ما ادعوه إذ يوضح هذا الاعتراض بشابه قول من يقول ، أن كل موجود يحتاج إلى موجد ، ولما كان الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد ^(٣) ، كان

(١) المصدر السابق : ص ١٧٥ ، وأيضا : المواقف بشرح الخليل راجاني وحاشيتي السيالكوتي وحسن جلبي - ج ٨ - ص ٤٨ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ١٧٦ .

(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ١٧٦ ، وأيضا : المصنوع الصغير - ص ١٧٨ ، حيث ذهب الغزالي إلى أن أخص وصف للباري تعالى هو القيومية ، ومعناه أن وجوده سبحانه لذاته وكل ما سواه موجود به لا بذاته فوجوده سبحانه ذاتي ليس بمستعار (المقصد الاسنى - ص ٤٧) . هذا في الوقت الذي ترى فيه الأشعرى إلى أن أخص وصف للاله هو القدرة ، بينما ذهب الجويني إلى أن أخص الوصف للباري الحياة .

موصوفا قديما ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ولا لقيام صفة بذاته ، ولكن الكل بعد قديما ، بلا علة . وهذا لا يقتضى فيما يقول الغزالي - أن يكون البارئ سبحانه جسما ، لأن الجسم بعد حادثا وعله حدوثه أنه لا يخلو عن الحوادث ^(١) - ولذلك فهو يلزم الفلاسفة بأنهم إذا لم يستطيعوا أن يثبتوا حدوث الأجسام من ناحيته كونها محلا للحوادث ، فليجيزوا إذن أن تكون العلة الأولى جسما ^(٢) .

وبلاحظ الغزالي أن الفلاسفة وأن نقوا عن البارئ الصفات احترازا عن لزوم الكثرة ، فهم رغم ذلك لم يستطيعوا رد جميع الصفات إلى الذات ، وبخاصة صفة العلم ، إذ يلزم من القول بكونه علما ، أن يكون علمه زائدا على مجرد وجوده ^(٣) . وهم جميعا يستوون في ذلك سواء منهم من سلموا بأن الاول يعلم غيره أو من نقوا منهم ذلك ، فهم في كلتا الحالتين لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الكثرة .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٦ ، وأيضا : الرسالة القدسية ، ص ٨٣ . هذا ويذهب الغزالي في موضوع آخر إلى رأى مخالف لذلك ، إذ يرى أن المصحح للاتصال والاتصال هو الجسمية والتحيز (المضمون الصغير - طبعة الجندی - ضمن مجموعة رسائل للغزالي - ج ٢ - ص ١٦٠) وهذا يوجب أن يكون معنى قيام الصفات بالذات وهو معنى حلولى ، دالا على حدوث الصفات نظرا لقيامها بمحل ، وهذا الحمل هو بعينه مفهوم أو معنى التحيز .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ١٧٦

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة :

وتفصيل ذلك فيما يذكر الغزالي - أن القائلين منهم بأن الباري يعلم غيره أن قالوا أنه يعلم الغير بعلم وهو عين علمه بذاته ، فقد لزمهم بذلك التناقض ، إذ العلم بالغير في الشاهد هو غير العلم بالنفس ، لأنه لو كان هو نفسه ، لكان نفي العلم تقيماً للذات وإثبات العلم إثباتاً لها (١) ، إذ أن حد الشيء الواحد هو ما يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات (٢) .

أما الفلاسفة القائلون بأن الباري يعلم الغير بعلم هو غير علمه بنفسه ، فإنهم - فيما يرى الغزالي - يميزون الكثرة لأن الانسان في الشاهد يستطيع أن يقدر علمه بنفسه دون أن يقدر علمه بغيره ، لأن علمه بغيره غير علمه بنفسه (٣) . وهذه الكثرة تلزمهم أيضاً في قولهم بأن الله يعلم الغير بالقصد الثاني على سبيل التبعية (٤) ، وهو أنه يعلم ذاته مبدأً للكل ، فيلزم منه العلم بالكل ، حيث يرى الغزالي أن الأول يعلم ذاته بعلمين لا علم واحد ، فيعلم وجود ذاته فقط بعلم ، وأما العلم بكونه مبدئاً بعلم آخر زائد على وجوده « لأن المبدئ إضافة إلى الذات ويجوز أن يعلم الذات ،

(١) المصدر السابق : ص ١٧٧

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٤) الغزالي : المقصد الاسنى - ص ١٧٦ - ١٧٧ ، وأيضاً : تهافت الفلاسفة - ص ١٧٧ وأيضاً : شرح الطوسي على المحصل الرازي -

ولا يعلم أضافته ، والاضافة غير الذات . والعلم بالإضافه غير العلم بالذات (١) .

ويذكر الغزالي أن المعتزلة وأن شاركوا الفلاسفة في تفيهم لصفات البارئ المعنوية إلا أنهم قد فارقوهم في إثبات صفتين منها ، وهما صفتا الارادة والكلام (٢) . إذ ذهبوا إلى أن البارئ يريد بإرادة زائدة على ذاته ، ومتكلم بكلام زائد على ذاته . غير أن الارادة يخلقها في غير محل ، والكلام يخلقها في جسم جماد ويكون هو للمتكلم به . وهذا يعد باطلا فيما يرى الغزالي .

يقول الغزالي مؤكدا كون الصفات زائدة على الذات : « إن من ساعد على أنه تعالى عالم فقد ساعد على أنه له علما ، فان المفهوم من قولنا : عالم هو من له علم واحد ، فان العاقل يعقل ذاتا ، ويعقلها على حالة وصفه بعد ذلك ، فيكون قد عقل صفة وموصوفاً أما قول المعتزلة والفلاسفة عالم بلا علم ، فهو فيما يرى الغزالي كقول من يقول : « غنى بلا مال ، وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم ، فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة — ص ١٨٧

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد — ص ١١٤ ، نود الإشارة في هذا المجال إلى أن المعتزلة لم يشبوا جميعا صفة الارادة ، بل أن بعضهم ذهب إلى تقيها كالكمي والنظام ، فقالا : أنه إذا وصف البارئ بالارادة شرعا ، فليس معناه أن أضيف إلى أفعاله إلى أنه خالقها وأن أضيف وصفه بالارادة إلى أفعال العباد ، فالمراد به أنه أمر بها .

والمقتول والقاتل ، وكما لا يتصور قاتل ، ولا يتم تصور قتيـل بلا قاتل ولا قتل ، كذلك لا يتصور عالم بلا علم ، ولا علم بلا معلوم ، ولا معلوم بلا عالم . بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعضها عن البعض (١) .

والصفة عند الغزالي لا تعنى سوى ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها ، وعلى ذلك فالأحوال ليست إلا الصفات ، فلا معنى لكرينه عالما إلا كون الذات على صفة وحال ، تلك الصفة هي الحال وهي العلم ، (٢) والغزالي بذلك يخالف من أثبتوا الأحوال من المعتزلة ويعتبر أقوالهم في هذا المجال هوسا محضا (٣) ، وأن كان متفقاً مع من أثبتوها من الأشاعرة كالجويني والباقلاني (٤) .

(١) الغزالي : الرسالة القدسية — ص ٨٣

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد — ص ١١٥

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٤) من أشهر من أثبت الأحوال من المعتزلة أبو علي الجبائي وأبنة أبو هاشم ، وقد وافق أبو علي وأبنة نفاه الاحوال من الأشاعرة فيما يتعلق بزيادة العلم والقدرة على الذات ، إلا أنهم قد خالفوهم في تسميتها بالعالمية والقادرية ، غير أن أبو هاشم ذهب إلى أن الاحوال ليست بموجودة ولا معدومة ومن ثم كانت غير معلومة ، وإنما تعلم لذلك عليها . وهو من هذه الناحية يعد مخالفا لمن نفوا الاحوال من الاشاعرة ، إذ ذهبوا إلى كون الصفات معلومه في أنفسها وأما أبو علي فقد ذهب كذهب من نفوها من =

والغزالي يستدل على كون الصفات زائداً، على الذات ، وأن الاحوال ليست إلا صفات ، رداً بذلك على الفلاسفة والمعتزلة ، يستدل الغزالي على ذلك بدليل مؤداه ، أنه لو كانت الصفات نفس الذات ، لكان العلم نفس الوجود ، فكان المفهوم بذلك من العلم والوجود أمراً واحداً ، وهو باطل . مما يدل على كون العلم زائداً على الوجود ، وهذه الزيادة لا تخلو ، إما أن تختص بذات الموجود ، أم لا . ويبطل عدم اختصاصها بذات الموجود ، إذ يخرج ذلك عن أن يكون وصفاً له . وإن كانت الزيادة مختصة بذات الموجود ، فإنها ليست - فيما يذكر الغزالي إلا العلم (١) ، إذ الصفة هي

= الأشاعرة فقال بأنها معلومة ، وبذلك يكون خلافة معهم في اللفظ دون المعنى خلافاً لأبنه .

أما مثبتو الأحوال من الأشاعرة كالباقلائي والجويني فانهم لم يختلفوا مع أبو على إلا في العبارة ، إذ زعموا أن عالمية الله تعالى هي صفة معللة لمعنى قائم به هو العلم ، كالباقلائي مال إلى اعتبار الصفة حالاً ، فيكون الحى حياً عنده وكون العالم عالماً وكون القادر قادراً ، راجع الى حال وراء الحياه والعلم والقدرة . هي العالمية والقادرية والحياه ، فانها أحكام لمعان قائمة بالذات : وهو بذلك يخالف أبو هاشم ، إذ الاحوال عنده معلومة « لان ما ليس بمعلوم لا يصح قيام الدلائل عليه » (التمهيد للباقلائي - ص ٢٠١) . ومن أثبتوا الاحوال من الاشاعرة الجويني ، وقد ذهب مذهب الباقلائي في الأحوال ، إذ اعتبرها صفات زائدة على الذات .

الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن أن يشتق للموجود سببه منه إسم العلم^(١).

فإذا أعترض الممثل بقولهم ، بأنه إذ أجاز اثبات حقائق مختلفة وخواص متباينة لذات واحدة - كما أثبت ذلك الغزالي وأئمنه فيما سبق أن أوضحناه في الفصول السابقة - فقالوا ، أنه تعالى يعلم المعلومات المختلفة بعلم واحد ، وكذلك الحال في القدرة والتي تتعلق بمقدورات لا تتعلق القدرة الحادثة بها وهي قدر مختلفة ، وكذلك الحال في السمع والبصر ، حيث أثبت الأشاعرة أنها تتعلق بجميع المسموعات والمبصرات وهي مختلفة فيما بينها ، وهذا يظهر بصورة أوضح في الكلام ، إذ أنهم قد أثبتوا للبارئ كلاما هو صفة واحدة أزلية في ذاتها في أمر ونهى وخبر وأستخبار ووعده ووعيد ، وهي حقائق مختلفة أثبتوها لكلام واحد بدعوى أنها ترجع إلى الوجوه والاعتبارات ، لا إلى نفس الكلام .

فإذا كان الأشاعرة قد أجازوا صحة ذلك ، ثم أجازوا كون القدم والوجوب بالذات والوحدة والقيام بالذات والبقاء والديمومه وأنه أول وآخر وظاهر وباطن منزّه عن المكان مقدس عن الزمان ، وهي حقائق مختلفة ترجع إلى ذات واحدة ودون أن يؤدي ذلك إلى تعدد الصفات^(٢) إذا كان الأشاعرة قد أجازوا ذلك ، فليجزوا إذن أن تنوب صفة واحدة عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ، وأن تكون الذات بنفسها كافيه

(١) المصدر السابق : نفس الصفحه

(٢) الشهرستاني : نهايه الأقدار في علم الكلام - ص ١٩٥

ويكون فيها معاني هذه الصفات بحيث يرجع تعددها إلى الاعتبارات والوجوه من غير زيادة ، وهذا هو عين مذهبنا ومذهب الفلاسفة (١) .

يجيب الغزالي على ذلك بقوله ، أن الصفات وإن كانت مختلفة فيما بينها بالذات ، كالعلم فانه يختلف عن الإرادة ، وكذلك تختلف الإرادة عن القدرة ، والقدرة عن الحياة . إلا أن متعلقات الصفة الواحدة لا تختلف ولا تعدد ، إذ تعد داخلية في حقيقة هذه الصفة « فرب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة لا يختلفان لذاتيهما ، وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق » (٢) .

غير أن ذلك لا يعنى - فيما يذكر الغزالي - أن تكون صفات الله غير داته ، إذ أنه لا يصح أن نقول بأن الصفة غير مدلول الاسم المشتق منها كالعالم والقادر ونحوها ، تماما كما أنه لا يصح القول بأن مفهوم الصفة مغاير لما وضع لها وللذات من غير اشتقاق (٣) ، وذلك مثل صفة العلم بالنسبة إلى مسمى العالم أو مسمى الإله « فإنا إذا قلنا الله تعالى ، فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردا ، إذ أسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أدخلوها عن صفات الإلهية » (٤) .

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٧ ، وأيضا : نهاية الاقدام في علم الكلام - ص ١٩٦ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٨ - ١١٩ .

٣ المصدر السابق : ص ١٢ .

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة

كذلك يرى الغزالي أنه لا يصح أن نقول أن صفات الله عينه - كقول المعتزلة والفلاسفة - لأنها إدراك جزء ، فإن « بعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم » (١) : وعلى ذلك فإن الغزالي ينتهي إلى ما سبق وأنتهى إليه أئمتته ، فيقرر أن صفات الله ليست عين الذات ، كما أنها ليست غير ذاته ، لأن « كل بعض فليس غير الشكل ، ولا هو عينه الكل » (٢) . ومعنى ذلك أن جزء معنى الشيء ليس هو غيره ، وإلا لا يمكن أن نفهمه دونه ، ولا هو عينه لافتقاره إلى غيره . غير أن الغزالي يجيز القول بأن الصفات غير ذاته ، ولكنه يشترط لذلك ألا يكون هناك مانع شرعى يحول دون إطلاقنا وهذا القول (٣) ، وألا نفهم من الغير في إطلاقنا لذلك ، أنه ما يجوز وجوده دون الذى هو غيره بالإضافات إليه ، لأن الإضافات (٤) هي - فيما يرى الغزالي - من قبل الاوصاف للمضافات . إلا

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢١

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٤) الغزالي : المقصد الاسنى - ص ٢٨ . وجدير بالذكر أن الجوينى قد أورد من قبل الغزالي ، وفي نفس المقام ذليلاً آخرأ اعتبره أمثلاً من هذا الدليل . إذ يعتبر الجوينى هذا الدليل والذى أورده الغزالي غير مفيد مع القائلين بمقدم الجواهر وأستحالة عدمها . أما التعريف الذى أورده الجوينى والذى جرى عليه متأخري الاشعرية ، فهو أن المتغايران هما الوجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما للثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم (الارشاد - ص ١٣٧) .

أن مضمونها لا يعقل إلا بالقياس بين شيئين ، غير أن ذلك لا يخرجها عن كونها أوصافا ، فهي موجودة ، لا تقوم بنفسها ، بل تقرم في محل . فيكون التعاير بهذا الاعتبار من ناحية المفهوم اللفظي ، لا المعنى (١) يقول الغزالي : « فان قولنا : يدل على غير الذات ، أن لم يفسر بأننا أردنا به غير الماهية المنقولة في جواب (ما هو) (٢) ، لم يصح » (٣) .

وعلى ذلك فانه إن صح قولنا بأن علم الله تعالى غير ما قارنه من الذات فانه لا يصح أن نقول أن علم الله غير مدلول إسم الله ، ولا عينه ، إذ ليس هو غير مجرّع الذات مع الصفات . أيضا فانه لو قطع لنظر عن الذات أو بعض الصفات لما كان الباقي هو مدلول إسم الإله (٤) .

ويعبر الغزالي عن ذلك معلنا متابعتة لأئمتة فيها ذهبوا اليه في هذا المجال . « أعلم أن الصفات السبع عند الأشاعرة ، معان زائدة على مفهوم الذات ، وهى بمثابة الأعيان والأحكام . أنها ليست نفس الذات ولا خارجه عنها (٥) » .

وينتقل الغزالي بعد ذلك ليوضح الحكم الثانى من أحكام الصفات هو :

(١) الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٢٦

(٢) المقصود من لفظ (ما هو) فى هذا المجال ، هو حقيقة الذات وما هيتهما ، التى بها هى ما هى (المقصد الأسنى للغزالي - ص ٢٦)

(٣) الغزالي : المقصد الاسنى - ص ١٦

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٥) الغزالي : روضة الطالبين وعمدة السالكين - من مجموعة فوائد اللالى -

٢ - أن صفات الباري كلها قائمة بذاته :

فلا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته تعالى سواء كان في محل أو لم يكن في محل . وعلى ذلك فالباري سبحانه عالم بعلم قائم بذاته ، وقادر بقدره قائمة بذاته ، وسميع بسمع قائم بذاته ، وبصير ببصر قائم بذاته ، كما أنه سبحانه يريد بارادة قائمة بذاته ومتكلم بكلام قائم بذاته ، خلافا للمعتزلة ، والذين أثبتوا للباري الإرادة والكلام ، غير أنهم قالوا أنه متكلم بكلام قائم في محل ، ومريد بارادة قائمة لا في محل ، غير أننا نرى أن ما حدى بالمعتزلة إلى قولهم هذا كان تنزيه الباري في المقام الأول ، ولكنهم أخطأوا التعبير عن ذلك ، فأثبتوا تلك الصفات وعطلوا معانيها (١) .

(١) أحمد صبحي : في علم الكلام - ج ٢ - ص ٥١ ، والدكتور صبحي يكشف لنا عن حقيقة موقف المعتزلة في هذا الموضوع ، فيرى أنهم قد نظروا إلى الذات الإلهية نظرة ما صدقيه تتصل بالكم ، فاستبعدوا بذلك أي تصور يترتب عليه إثبات الصفات مغايرة للذات مفارقة لها ، ومن ثم رفضوا القول بقيام الصفات بالذات ، معتبرين أن التوحيد لا يكون إلا بإثبات صفات هي الذات ، غافلين عن كون الذات تتعلق بالوجود العيني وأن الصفات تتعلق بالوجود الذهني المتعدد . فالاعتقاد أن معنى الصفة غير معبى الذات ليس المقصود به - فيما يرى د . صبحي - ذاتا مجردة عن الصفات كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة ، وإنما يعني فقط أن الصفة ليست عين ذات الموصوف . وهو يرى أن هذه المشكلة ظلت تواجه المعتزلة ، ولم تجد حلا إلا على أيدي أبو هاشم حين قال بنظريته في الأحوال ، وإن كنا لا نتفق معه في القول بالأحوال . (في علم الكلام - ج ٢ - ص ٥١)

ويرى الغزالي متابعا لأتمته من الأشاعرة أنه من الواجب أن نقـوم صـفات البارئ بذاته والدلائل على ذلك ، أنه لما دل الدلائل على وجود الصانع ، فقد دل في الوقت نفسه على صفاته ، وهذا ليس معناه إلا قيام تلك الصفات بذاته (١) ، إذ أنه « لا فرق بين كونه تعالى على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته » (٢) .

وهكذا يرى الغزالي أننا إذا أثبتنا لله تعالى العلم ، فقد أثبتنا بذلك علما قائما بذاته ، وإذا أثبتنا له الإرادة ، فقد أثبتنا إرادة قائمة بذاته ، إذ لا فرق بين إثبات الصفات وبين قيامها بذاته ، فهما عبارتان عن معنى واحد . في حين أننا إذا أثبتنا له تعالى تلك الصفات ولم نثبت قيامها بذاته ، فإن إثبات تلك الصفات يكون في هذه الحالة ونقيها سواء . يقول الغزالي : « قسمية الذات مرادة بارادة لم تقوم به ، كقسمية متحركا بحركه لم تقم به وإذا لم تقم الإرادة به . فسواء كانت موجودة أو معدومة ، فقول القائل : أنه يريد لفظ خطأ لا معنى له » (٣) .

وبينه الغزالي إلى أننا لا ينبغي أن نفهم من قيام الصفات بالذات ، مفهومنا لقيام الأعراض بمجالها كما ذهب الفلاسفة إلى ذلك ، وليست الحقيقة كذلك ، إذ أن الصفات - فيما يرى - تقوم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ، فهي قديمه ولا فاعل لها (٤) .

(١) الغزالي الإقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٢

٢ المصدر السابق : نفس الصفحة

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٤) الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ١٧٥

وفي توضيح الغزالي للحكم الثالث من الأحكام المتعلقة بصفات الباري المعنوية السبع ، يقرر قدم تلك الصفات ، وذلك خلافاً للمعتزلة الذين ذهبوا إلى حدوث ثلاثة منها وهي ، الإرادة والعلم بالحوادث والكلام^(١) . وعليه كان الباري يريد بأرادة قديمة وقادر بقدره قديمة وعالم بعلم قديم ومتكلم بكلام قديم . وكذلك الحال في باقى الصفات^(٢) ، « إذ يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للآفات »^(٣) .

ودليل الغزالي على قدم الصفات هو نفس دليل أئمتته ، فأنها إن كانت حادثة ، فاما أن يحدثها الباري في ذاته ، وهو سبحانه ليس محلاً للحوادث ، وإما أن يحدثها في غير ذاته ، وذلك أظهر في الاستحالة ، كما أنه من المحال أن تكون محدثة وقائمة بذاتها ، لأن الصفة لا تقوم بنفسها^(٤) .

والواقع أن الغزالي قد أقام إنباته قدم الثبات تأسيساً على استحالة كون الباري فيما لم يزل ولا يزال محلاً للحوادث^(٥) . يقول الغزالي في (الاحياء):
إن الكلام بنفسه وكذا جميع صفاته ، إذ يكون محلاً للحوادث داخل تحت

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٣

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضاً الرسالة القدسية - ص ٨٣

(٣) الغزالي : الرسالة القدسية - ص ٨٣

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضاً الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٣ ، وأيضاً المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقي - ص ١١١ .

(٥) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٣ ، وأيضاً الرسالة القدسية - ص ٨٣

التغير ، بل يجب للصفات من نعوت القـدم ما يجب للذات ، فلا تعثره التغيرات ولا تعمله الحوادث . بل لم يزل في قدمه موصوفاً بمجامد الصفات ، ولا يزال في أبده كذلك منزها عن تغير الحالات » (١) .

وهو يؤسس استحالة وصفه سبحانه بالحوادث أو كونه محلاً لها ، على المبدأ الكلامي القائل ، بأن ما كان محلاً للحوادث لا يخلو عنها : وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (٢) حيث نراه يستدل على صحة ذلك بأدلة متعددة ، أولها (٣) : أنه قد ثبت وجوب الوجود لله سبحانه نظراً لقدمه وأزليته ، بينما اتصف الحادث بالإمكان والجواز نظراً لحدوثه ، ولما كان مستحيلًا أن ينقلب الوجوب إلى الجواز ، كان محالاً أن يكون واجب الذات جائر الصفات ، إذ يترتب عليه اجتماع النقيضين : الجواز والوجوب ، وهو محال بالضرورة . فلما كان ذلك كذلك كان البارئ سبحانه - فيما يرى الغزالي - قدما بذاته وصفاته « فكل ما هو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائر الصفات » (٤) .

أيضاً يستحيل أن يكون البارئ محلاً للحوادث ، لأنه إن سلمنا بذلك لكان لا يخلو ، إما أن ينتهي الوهم إلى قصور حادث يستحيل قبله حادث ، وإما أن لا يرتقى إلى ذلك ، فيلزم منه حوادث لا أول لها ، وهو محال (٥) .

١ - الغزالي : الرسالة القدسية - ص ٨٣

٢ - المصدر السابق نفس الصفحة

٣ - الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٣

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٥ - المصدر السابق : ص ١٢٣ — ١٢٤

فاذا كانت استحالاته لقبول الحادث في ذاته ، فانها - فيما يذكر الغزالي - لا تخلو : إما أن تكون لذاته ، أو لزائد عليه . ويبطل أن تكون استحالاته لقبول الحوادث لزائد عليه ، إذ يرى الغزالي أن كل زائد على سبيل الفرض يمكن تقدير عدمه ، وهذا يلزم عنه تواصل الحوادث أبداً ، وهو محال (١) .

فاذا كان هذا هكذا ، فلم يبق إلا أن تكون استحالاته لقبول الحوادث من جهة أن واجب الوجود يكون على صفة ذاتية قديمة تمنعه من قبول الحوادث . ولما كانت تلك الصفة قديمة واجبة ، فانه من المستحيل - فيما يقول الغزالي - أن نقدر عدمها فيما لا يزال (٢) ، إذ القديم لا يعدم (٣) .

فاذا أثبت الغزالي استحالة أن يكون سبحانه محلاً للحوادث من هذه الناحية ، فقد يعترض المعتزلة ، مستدلين بمسألة حدوث العالم (٤) على إبطال دعواه . غير أن الغزالي يحاول دحض دعواهم ، فيؤكد أن الذات الإلهية القديمة الواجبة من المحال أن تنقلب إلى الجواز ، انطلاقاً من القول ، بأن ما كان محلاً للحوادث ، فلا يخلو عنها . فلما امتنع كون الباري محلاً للحوادث - بما لم يزل ، امتنع منه أن يكون محلاً للحوادث فيما لا يزال ، وهذا يترتب عليه - فيما يرى الغزالي - أن استدلال المعتزلة بمسألة حدوث العالم بعد استدلالاً غير صحيح ، إن العالم في الأزل ليس بذات حتى تكون قديمة قابلة للحدوث فيطرأ عليها الحدوث بعد أن لم يكن ،

(١) المصدر السابق : ص ١٢٤

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٥

(٤) المصدر السابق : ص ١٢٤

كما أثبت ذلك المعتزلة ترتيباً على قولهم بشيئية المعلوم (١) .

فالعالم — كما يذكر الغزالي — ليس بذات ولكنه فعل ، وقدم الفعل محالاً ، لأن القديم لا يكون فعلاً (٢) ، بل أن الحدوث أولى به من القدم . وهكذا يتضح فساد استدلال المعتزلة بمسألة حدوث العالم على نقض دعوى الغزالي . أما عن الدلائل الثالث الذي أورده الغزالي في استدلاله على استحالة أن يكون البارئ محلاً للحوادث ، فانه قد بناه على القول الشائع بأن كل قابل للشيء ، فلا يخلو عنه أو عن ضده ، إذ يذهب إلى أننا إذا قدرنا قيام حادث بذاته تعالى ، فانه قبل حلوله به كان لا يخلو ، أما أن يتصف بضده أو بالخلو أو الانفكاك عنه — وهذا يخالف لما ارتأته الكرامية . ويرى الغزالي أنه إذا كان ضد هذا الحادث ، أو الخلوعية قديماً فانه يستحيل عدمه لاستحالة عدم القديم وإن كان حادثاً ، كان قبله حادث وقبل الحادث حادث ، مما يؤدي إلى حوادث لا أول لها ، وهو محال (٣) .

وعليه يرى الغزالي أنه لما ثبت استحالة أن يكون البارئ محلاً للحوادث وكانت علة حدوث الاجسام هي تعرضها للتغير وتقلب الاوصاف ، وتلك ليست إلا حوادث تحل في الاجسام (٤) ، فانه ينبغي على ذلك ضرورة أن تكون صفاته تعالى جميعاً قديمة (٥) .

(١) المصدر السابق : ص ١٢٥

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٤) الغزالي : الرسالة القدسية ص ٨٣ ، وأيضاً تهافت الفلاسفة ص ١٨٦

(٥) الغزالي : الرسالة القدسية — ص ٨٣

فإذا انتقلنا من ذلك إلى بيان الحكم الرابع من أحكام الصفات ، كما أوضحه الغزالي ، وجدنا محور بحث الغزالي في هذا المقام يدور حول مسألة أسماء الله ، وهو بالطبع لم يبحثها بطريقة أفقية لاعتلاقها بالذات والصفات بل أنه قدم لنا في هذا المجال بحثاً رأسياً لمشكلة الصفات والذات والأفعال وعلاقتها بقضية الأسماء ، بحيث يمكننا القول أن الغزالي قد قدم لنا في معرض توضيحه الحكم الرابع من الأحكام العامة لصفات الله ، دراسة موجزة دقيقة ، ربط فيها بين الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها وبين أسمائها بطريقة منهجية سليمة .

ونحن في بحثنا لمذهب الغزالي في هذا المجال سوف نقتصر على ما أورده الغزالي في كتابه « الإقتصاد في الاعتقاد » و « المقصد الأسنى » من الربط بين الذات والصفات والأفعال وبين الأسماء ، دون بحث موضوع الأسماء بطريقة مفصلة ، نظراً للتطويل والإسهاب الذي اتزمه الغزالي في بحثه لهذا الموضوع من ناحية ، وخروج ذلك عن دائرة بحثنا من ناحية أخرى ، إذ أن بحثنا يتعلق بقضية الأسماء فقط من جهة علاقتها بالذات والصفات .

وفيل أن نشرع في عرض مذهب الغزالي يجدر بنا أن نشير إلى أن الغزالي وإن اتبع في بحثه لهذا المجال منهجاً دقيقاً ، بيد أنه لم يكن محدثاً لهذا المنهج ، بل أنه كان شائعاً عند من سبقوه من الأشاعرة متقدمين ومتأخرين .

فالغزالي يبدأ متابعاً أساتذته فيفرق بين معنى الاسم والمسمى والتسمية موضعاً مدى صحة ماذهب إليه فرق المتكلمين في هذا المجال ، حيث يرى أنه لا يصح أن نوضح العلاقة بين الأسماء والمسميات ، فنقول بأن الاسم هو المسمى ، أو هو غير المسمى ، أو أنه لا هو المسمى ولا هو غيره ،

إذ تعد تلك الأقوال جميعا خاطئة^(١) . وهو في سبيل توضيح موطن الخطأ في تلك الأقوال يتجه إلى تعريف كل من الاسم والمسمى والتسمية وكذلك يوضح معنى الغيرية ومعنى الهو هو .

إذ يرى أن معنى الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة والموجود في اللسان والذي يدل على المعنى الذي في الذهن ، فهو عبارة عن الحروف المقطعة الموضوع بالاختيار الإنساني للدلالة على أعيان الأشياء^(٢) .

ولما كان الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة ، فله واضع ووضع وموضوع له^(٣) . والموضوع له هو المسمى ، وهو المدلول عليه من حيث أنه مدلول عليه ، أما الواضع فهو المسمى ، وأما الوضع فهو التسمية . والغزالي يرى أن هذه الأسماء الثلاثة تعد بذلك متباينة المعاني^(٤) ، ومن ثم يصدق عليها ما يصدق على المفاهيم المتغايرة كمفهوم الحركة مع التحريك والمحرك . وهذا يعد مخالفا لما ذهب إليه جميع أئمتة من اعتبار الاسم هو المسمى وأنه غير التسمية^(٥) ، كما أنه يخالف قول المعتزلة بأن الاسم هو التسمية^(٦) . ثم يذلل الغزالي من ذلك ليوضح معنى الهو هو ، كي يثبت تهاافت قول من قال بأن الاسم هو المسمى ، إذ يرى أن لفظ الهو هو يطلق على

(١) الغزالي : المقصد الأسنى - ص ١٧

(٢) المصدر السابق : ص ١٩

(٣) المصدر السابق : ص ٢٠ — ٢١

(٤) المصدر السابق : ص ٢١ ، وأيضا شرح المواقف للجرجاني - مجلد ٤

٨ - ص ٢٠٨ ، وأيضا لوا مع البيئات للرازي - ص ٣

(٥) الجرجاني : شرح المواقف للإيجي - ٨ - ص ٢٠٨

(٦) المصدر السابق : نفس الصفحة

ثلاثة وجوه : الوجه الأول وبصدق إطلاقه على شئ واحد في نفسه وله إسمان مترادفان لا يختلف مفهم ومهما البته ولا يتفاوت بزياده ولا نقصان ، وإنما تختلف حروف الأسمين فقط ، وهذه الأسماء - فيما يقول تسمى مترادفة ، كقول القائل : الخمر هي العقار ، والليث هو الأسد (١) .

أما الوجه الثاني فيطلق على الأسماء المتداخلة نحو قول القائل : الصارم هو السيف ، والمهند هو السيف . وهي أسماء مختلفة المفومات وليست مترادفة ، غير أنها تشترك في معنى واحد من وجه ما ، فالصارم يدل مترادفه على السيف من حيث هو قاطع والمهند يدل عليه من حيث نسبته إلى الهند ، أما لفظ السيف فيدل دلالة مطلقة إلى غير ذلك من غير إشارة : فالسيف داخل في مفهم الألفاظ الثلاثة وإن كان بعضها يشير إلى زيادة (٢) .

أما الوجه الثالث من وجوه إطلاقه لفظ هو هو ، فإن الغزالي يرى أنه يرجع إلى واحدة الموضوع الموصوف بوصفين (٣) : فتكون عيناً واحدة كالثلج مثلاً موصوفة بالبياض والبرودة في قولنا : الثلج أبيض وبارد .

يقول الغزالي موضحاً خطأ المعتزلة في قولهم بأن الأسم هو المسمى « وعلى الجملة فإن قولنا : هو هو ، يدل على كثرة لها وحده من وجه . فإنه

(١) الغزالي : المقصد الأسنى - ص ٢١

(٢) المصدر السابق : ص ٢٢

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

إذا لم تكن وحدة ، لم يكن أن يقال : هو هو واحد ، وما لم تكن كثرة ، لم يكن هو هو ، فانه إشارة إلى شيئين (١) .

وترتيباً على ذلك يرى الغزالي أنه لا يصح القول بأن الاسم هو المسمى على قياس الاسماء المترادفة لأسباب عدة ، لأن مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم : فالاسم لفظ دان والمسمى مدلول ، أيضاً فالاسم قد يكون غير لفظ والاسم عربي وعجمي وتركى أى موضوع العرب والترك والعجم والمسمى قد لا يكون كذلك ، كذلك فانه إذا سئل عنه : قيل ما هو ؟ والمسمى إذا سئل عنه : قيل من هو (٢) ؟ . وبالإضافة إلى ما سبق فالاسم قد يكون مجازاً والمسمى لا يكون كذلك ، والاسم قد يتبدل والمسمى لا يتبدل . فالاسم من هذا الوجه لا يمكن اعتباره - فيما يذكر الغزالي - أنه المسمى (٣) .

أيضاً يرى الغزالي أن إطلاق القول بأن الاسم هو المسمى على الوجه الثانى ، وهو أن يكون المسمى مشتقاً من الاسم وداخل فيه ، يعد باطلاً ، إذ يلزم منه أن تكون التسمية والمسمى والاسم كلمة بمعنى واحد ، وقد ثبت بطلانه كذلك فان هذه المداخلة ليست من قبيل دخول السيف فى مفهوم الصارم والمهند ، لأن الصارم سيف بصفه . وكذا المهند ، بالسيف داخل فيه ، بينما المسمى ليس اسماً بصفة ، ولا التسمية اسماً بصفة (٤) .

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٣) المصدر السابق : ص ٢٣ .

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة .

أما الوجه الثالث من وجوه الإطلاق ، والذي يرجع إلى اتحاد المحل مع تعدد الصفة أنه لا يجرى في الاسم والمسمى ولا في الاسم والتسمية ، حتى يمكن القول أن شيئاً واحداً موضوع لأن يسمى إسماً ويسمى تسمية ، كما ترى ذلك في مثال الثلاث إذ هو معنى واحد موصوف بصفتين ، ليست الاسم والمسمى ، ولا الاسم والتسمية كذلك .

وبناء على ذلك يقرر الغزالي بطلان التأويلات السابقة للنظ (الهو هو) فيما يتصل بالاسم والمسمى والتسمية . إذ تعد غير جارية فيما يتعلق بتلك المفهومات البتة ، لا حقيقتها ولا مجازها . غير أنه يجزئ إطلاق ما يرجع منها إلى الترادف (١) . ويشترط لذلك ألا يكون في اللغة فرق بين مفهومي اللفظين (٢) ، فإن كان بينهما فرق ، فلا يصح الإطلاق .

غير أن الغزالي وإن أحال أن يكون الاسم هو المسمى على معنى حقيقة الاسم وماهيته ، فإنه قد أجاز القول بأن يكون الاسم هو المسمى ، أو هو غيره . أولاً هو هو ولا هو غيره ، باعتبار مفهوم الاسم ومدلوله (٣)

ويوضح الغزالي هذا المعنى بقوله أننا إذا نظرنا إلى العلاقة بين الاسم والمسمى من ناحية المفهوم . فإن الاسم قد يكون دالاً على ذات المسمى وحقيقته وماهيته ، كما هو الحال في أسماء الأنواع التي ليست مشتقة من

(١) المصدر السابق : ص ٢٤

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٣) المصدر السابق : ص ٢٥

مسمياتها ، وهو كل اسم يقال في جواب (ماهو ؟) : وهو حقيقة الذات وماهيتها التي بها هي ما هي ، كالإنسان والعلم والبياض وغيرها . وقد لا يكون الاسم دالا على حقيقة المسمى . كما في حالة الأسماء المشتقة من مسمياتها ، كالعلم والكاتب ، فإنه لا يدل على حقيقة مسماه بل يتركها مبهمه ، ويدل على صفة له (١) .

وهذه الأسماء المشتقة تنقسم — كما يذكر لنا الغزالي — الى ما يدل على وصف حال في المسمى ، كالعلم والابيض . وإلى ما يدل على اضافة له غير مغايرة لحقيقته كالخلاق والكاتب . وعلى ذلك فإن الأسماء قد تدل باعتبار مفهومها على الذات من حيث ماهيتها وحقيقتها التي بها هي ما هي ، وقد تدل على غير الذات ، فيكون المراد بالاسم هنا ، ليس حقيقة الذات وماهيتها ، لأنها تدل من وجه ما على حقيقة الذات ، بل يكون المراد به مفهومها . فإن العالم يدل على ذات له العلم ، فقد دل على الذات أيضا . ففرق بين أن يقول : عالم ، وبين أن يقول : علم ، لأن العالم يدل على ذات له العلم ، ولفظ العلم لا يدل الا على العلم (٢) .

أيضا يوضح الغزالي ذلك بطريقة أخرى ، فيمثل له باسم الخلاق ، فأننا إذا قلنا أن الخلاق من حيث اللفظ هو غير المسمى ، فهو صحيح ، لأن اللفظ مغاير لدلوله . فإذا كان المراد به أن اللفظ غير المسمى ، فهو محال ، لأن الخلاق إسم ، وكل إسم مفهومه مسماه ، فإن لم يفهم المسمى منه فليس إسمًا

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٢) المصدر السابق : ص ٢٦ .

له . فالخالق ليس إسما للخلق ، أن كان الخلق داخلا فيه ، ولا المسمى هو
إسم للتسميه . بل أن الخالق هو إسم ذات من حيث يصدر عنه الخلق (١) .
وجدير بالذكر أن قول الغزالي هذا هو نفس ماسبق أن قاله إمامه
الأشعري ، وكذلك أستاذه الجويني في هذا المجال .

والغزالي يقرر في معرض تفنيده لآراء الفرق المختلفة حول الإسم
والمسمى ، بطلان قول من ذهب من أصحابه الى أن من الأسماء ما لا يقال
أنه المسمى ولا يقال أنه غيره ، إذ أنه يرى أن الإسم إما أن يكون هو
المسمى ، أو أن يكون غيره ، وهذا من ناحية اعتبار المفومات لا المعاني .
فمفهوم لفظ الانسان غير مفهوم لفظ العالم ، لأن مفهوم الانسان هو أنه
حيوان عاقل ، بينما مفهوم العالم أنه شيء مبهم له علم ، فاللفظان متغايران ،
ومفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر . وهو من هذه الناحية يعد غيره ، فلا
يجوز أن تقول عنه أنه هو هو . غير أننا اذا نظرنا الى الاسم من وجه
آخر فانه يمكننا أن نقول أنه المسمى ، وذلك في حالة الذات الواحدة اذا
ما وصفت بأنها مثلا انسان وانها عالمه ، فيكون الإسم بهذا الاعتبار هو
الذات ، وبار اعتبار الاول . وهو ، غايرة المفومات ، هو غير
الذات (٢)

ومن ثم فانه من المحال التوسط بين هذا وذاك ، وذلك بأن نجتمع بين
التقيضين ونقول أن الاسم لا يكون هو المسمى ولا يكون هو غيره في
آن واحد . بل الأصح - كما يذكر الغزالي - أن نقول بأحد الاعتبارين ،

(١) المصدر السابق : ص ٢٧

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

فأما أن يكون هو هو ، وإما يكون هو غيره (١) . يقول الغزالي : ونحوه
في العقل أن يكون الاعتبار واحدا ويكون لا هو هو غيره ، لأن الغير
والهو هو متقابلان تقابل النفي والاثبات ، فليس بينها واسطة (٢) .

وفي معرض ربط الغزالي بين ذاته تعالى وصفاته وبين أسمائه ، نراه يذهب
إلى أن الأسماء التي تشتق لله تعالى من صفاته المعنوية السبع يصدق إطلاقها
عليه أزلا وأبداً « فم في القدم كان حياً عالماً قادراً سمياً بصيراً أمتكلاً » (٣) .
أما الأسماء المشتقة من أفعال الباري فقد تطلق عليه في الأزل أو
لا تطلق (٤) .

وتفصيل ذلك يوضحه الغزالي في كتابه « المقصد الأسنى » إذ أنه قد
اقتصر في كتابه « الإقتصاد في الاعتقاد » على ذكر الأسماء التي تتعلق بصفات
الباري المعنوية دون غيرها ، فيما يدخل في دائرة بحثه لهذا الموضوع - وهو
الصفات المعنوية - غير أننا يمكن أن نجد تفصيلاً لذلك في « المقصد الأسنى »
إذ أنه قد أوقفه علي بحث قضية الأسماء - إذ يعبر عما سلف بقوله « أن
الله سبحانه إذا كان موصوفاً بصفات معنوية سبع ، فإن أوصافه سبحانه
لا تقتصر علي ذلك ، بل هناك أوصاف أخرى مشتقة له من أفعاله ، وأخرى
من ماهيته ، فضلاً عن الصفات التي نتركب من مجموع صفتين ، أو تلك التي
تتركب من صفة وإضافة ، أو صفة وسلب ، أو سلب وإضافة . ولذلك

(١) المصدر السابق : ص ٢٩

(٢) المصدر السابق : ص ٣٠

(٣) الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ١٣٥

(٤) المصدر السابق : ص ١٣٦

تعدد الأسماء وتكثر ، غير أنها ترجع في النهاية إلى ذات واحدة (١) والغزالي يحصر تلك الأسماء جميعاً ، فيذهب إلى أن مجموعها يرجع إلى :
 ١ - ما لا يدل منها إلا على الذات : كالله ، والحق ، إذ يراد به الذات من حيث هي واجبة الوجود ، وهذه تطلق عليه أزلاً وأبداً .
 ٢ - ما يدل على الذات مع سلب أوجه النقص عن ذاته ، كالقدوس ، والسلام ، والغنى ، والاحد ، والباقي ونظائرها فائقه قدوس فيما يرى الغزالي - هو المسلوب عنه كل ما يخطر بالبال ويدخل الوهم من أوجه النقص ، والسلام هو المسلوب عنه العيوب ، والغنى هو المسلوب عنه الحاجة ، والاحد المسلوب عنه النظير والقسمة . وهذه الأسماء يصدق إطلاقها على الباري أزلاً وأبداً (٢) ، لأنها تدل على الذات من ناحية ، ومن ناحية أخرى تشير إلى السلب ، فيكون السلب لذاته ، وما سلب عنه لذاته فإنه يلزم الذات على الدوام (٣) .

٣ - ما يرجع إلى الذات مع إضافة إلى غيره (٤) ، كالعالي والعظيم والأول والآخِر والظاهر والباطن وأمثالها ، فالعالي هو - فيما يرى الغزالي - الذات التي هي فوق سائر الذوات في المرتبة (٥) ، والعظيم يدل على الذات

(١) الغزالي : المقصد الاسنى - ص ١٧٢

(٢) المصدر السابق : ص ٧٢ - ١٧٣ ، وأيضاً : الإقتصاد في

الإعتقاد - ص ١٣٥

(٣) الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد - ص ١٣٥

(٤) الغزالي : المقصد الاسنى - ص ١٧٣

(٥) المصدر السابق : نفس الصفحة

من حيث تجاوز حدود الإدراكات ، أما الاول فهو السابق على الموجودات والآخر هو الذى إليه مصير الموجودات ، فهذان الإنسان لا يجتمعان فى وصفه إلا بالإضافة إلى الموجودات (١) . والظاهر هو الذات بالإضافة إلى دلالة العقل (٢) ، أما الباطن فهو الذات مضافة إلى إدراك الحس والوهم ، وتوضيح ذلك يمكن أن نتلمسه فى قوله تعالى « ليس كمثله شئ » وقوله « وهو السميع البصير » فان تلك الآيتين قد وردتا فى سورة واحدة ، غير أن الله سبحانه أراد بالآية الاولى معنى الظهور ، وهو الإدراك العقلي المجرد للذات عن لواحقها ، وأراد بالآية الثانية البطون ، وهو الإدراك الحسى والوهمى والذى ندركه بالسمع والبصر .

ويرى الغزالي أن هذه الطائفة من الاسماء قد تطلق فيراد بها ذات البارى إدام تضاف إلى خلقه ، ومن ثم يصدق إطلاقها فى هذه الحالة عليه تعالى أزلاً وأبداً ، وقد تطلق ويراد بها أفعال البارى بالإضافة إلى خلقه ، وفى هذه الحالة تكون من صفات أفعاله ، ومن ثم يصدق إطلاقها عليه سبحانه أبداً لا أزلاً .

٢ - ومن الاسماء ما يرجع إلى الذات مع سلب وإضافة (٣) ، كالمملك والعزيز . وفى ذلك يوضح الغزالي متابعا لأدبته أن اسم المملك يدل على ذات لا تحتاج إلى شئ ويحتاج إليه كل شئ ، أما العزيز فهو الذى لا نظير له وهو مما يصعب نيته والوصول إليه . وهو يرى أن هذه الاسماء يصدق

١ - المصدر السابق ص ١٢٦ - ١٢٧ - ١٧٣

٢ - المصدر السابق : ص ١٢٧ - ١٧٣

٣ - المصدر السابق : ص ١٧٣ .

إطلاقها على الله سبحانه في الأزل والأبد إذ أنها ترجع إلى الذات من جهة إضافتها إليه تعالى ، كما أنها ترجع إلى الصفات السلبية من جهة سلب النقص عن ذاته تعالى ، كما أنها ترجع إلى الصفات السلبية من جهة سلب النقص عن ذاته تعالى من ناحية أخرى .

٥ - يقرر الغزالي أن من أسمائه تعالى ما يرجع إلى صفة من صفات المعاني ، كالعالم ، والقادر ، والحي ، والسميع ، والبصير ، والمتكلم . وتلك يصدق إطلاقها عليه سبحانه فيما لم يزل ولا يزال ، عند من يعتقد قدم هذه الصفات^(١) . وهو في ذلك يردد ما ذهب إليه جميع من سبقوه من الأشاعرة متقدمين ومتأخرين .

٦ - ومن أسماء الباري سبحانه ما يرجع إلى صفة من صفات المعاني كالعالم مع إضافته^(٢) . كالخبير والحكيم والشهيد والمحصى ، إذ أن اسم الخبير يدل على العلم مضافا إلى الأمور الباطنة . والشهيد يدل على العلم مضافا إلى ما يشاهد . أما الحكيم فيدل على العلم مضافا إلى أشرف الموجودات . والمحصى يدل على العلم من حيث يحيط بمعلومات محصورة معدودة التفصيل . أيضا من هذه الطائفة من أسمائه تعالى الحسنى ما يرجع إلى صفة القدرة مع زيادة إضافة . كالقهار والقوى والمقتدر والمتين ، فإن القوة هي تمام القدرة . والمتانة شدتها ، والقهر هو تأثيرها في المقدور بالغلبة .

(١) الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ١٣٥ . وأيضا : المقصد الأسنى - ص ١٧٣

(٢) الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ١٣٥ ، وأيضا : المقصد الأسنى - ص ١٧٣ - ١٧٤

ويؤكد الغزالي أن هذه الأسماء كسابقتها ، إذ يصدق إطلاقها على الله سبحانه وتعالى أزلاً وأبداً نظراً لاعتلتها بالصفات القديمة (١) . غير أنها قد تدل على أفعاله بالإضافة إلى خلقه . وفي هذه الحالة تكون من صفات فعله ، فتكون حادثة كفعله ، قد تطلق عليه فيما لا يزال وليس في الأزل .

٧ - أما ما يرجع من الأسماء إلى صفات الفعل ، كإخلاق الباري . والمصور والوهاب والرازق والفتاح والقابض والباسط والخافض والرافع والمعز والمذل والمغنى والهادي والمانع والمميت والنحي والوالي والتواب ونظائرها ، فإنها - فيما يرى الغزالي - يصدق إطلاقها على الباري سبحانه في الأزل إذا نظرنا إليها من جهة ما هي بالقوة . فإذا نظرنا إليها من جهة ما هي بالفعل ، لم تصدق عليه في الأزل (٢) .

وهو يوضح ذلك بمثال السيف ، إذ أنه يسمى وهو في الغمد صارماً ، كما يسمى كذلك عند حصول القطع به ، ولكنه يسمى في الحالة الأولى صارماً من جهة ما هو بالقوة ، ومعناه « أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته » (٣) في حين أن تسميته بالصارم في الحالة الثانية ترجع إلى ما هو به بالفعل ، أي عند مباشرة القطع به (٤) . وعلى ذلك فإن الأسماء المشتقة لله

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٣٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٣٦ .

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة .

تعالى من أفعاله تجرى مجرى تسمية السيف في الغمد بالهيارم فتكون بذلك صادقة في عليية الأزل ، لأن كل ما يشترط لتحقيق الفعل يكون موجوداً في الأزل ، فإذا تم الفعل لم يكن لتجدد شيء في ذاته تعالى ، بينما تجرى تلك الأفعال ، مجرى تسمية السيف بالهيارم عند القطع ، فلا تكون صادقة على الباري في الأزل .

وفى نهاية بحثنا لمذهب الغزالي في هذا المجال نشير إلى أن الغزالي قد ذهب متابعاً أستاذه الجويني فقال بأن صفات الله سبحانه تعد توفيقية من جهة ما يرجع منها إلى الاسماء ، فانه موقوف بالإذن فيه (١) غير أنها تعد توفيقية من ناحية ما يرجع منها إلى الاوصاف ، فيكون الصادق منها مباح دون الكاذب ، ولكن بشرط ألا يوهم ذلك النقص في حقه تعالى (٢) .
والغزالي يستدل على ذلك بقوله ، أن الوصف يعد خيراً عن أمر ،

(١) الغزالي : المقصد الاسني - ص ١٩٢ . ومذهب الغزالي في ذلك يتفق وما ذهب إليه أبو الجبائي ، إذ ارتأى أن العقل إن دل على أن الباري عالم فانه من الواجب أن نسميه عالماً ، وإن لم يسم هو سبحانه نفسه بذلك ، لأن العقل قد دل على المعنى ، وكذلك الحال في سائر أسماء الله . غير أن البصريون خالفوه في ذلك . فزعموا أنه لا يجوز تسميته الباري باسم قد دل العقل على صحة معناه ، إلا إذا كان سبحانه قد سمى به بنفسه ، ولذلك كانت أسماؤه تعالى توفيقية وليست توفيقية «مقالات الاسلاميين للشاعري

والخبر ينقسم إلى صدق وكذب ، وقد دل الشرع على تحريم الكذب إلا
بعارض ، تماماً كما دل على إباحة الصدق إلا بعارض ، وكما أنه يجوز لنا
أن نصف زيداً بأنه موجود ، فكذلك في حق الله تعالى ، سواء ورد الشرع
بذلك أو لم يرد ، فنقول أنه موجود وقديم (١) ، على أن يراعى في ذلك
ألا يكون موهماً للنقص في حق الباري ، فأما ما لا يوهم نقصاً أو ما يدل
على مدح ، فذلك - فيما يرى - مطلق مباح بالدليل الذي أباح الصدق مع
السلامة عن العوارض المحرمة .

وفي ذلك يرى الغزالي أننا إذا أطلقنا عليه سبحانه اسم (المذل) - وهو
من أسماؤه الحسنی - منفرداً ، فإنه يكون موهماً للنقص في حقه تعالى ،
ولكننا إذا ما قرناه باسمه (المعز) ، كان مجموعها وصف مدح ، إذ يدل
على طرفي الأمور بيديه (٢) .

وباستعراضنا لمذهب الغزالي في هذا الموضوع نكون قد وصاينا - تبعاً
للمنهج الذي جربنا عليه في بحثنا - إلى أصل مذهبه والذي نجده عند رأس
المدرسة الأشعرية ومؤسسها أبو الحسن الأشعري ، تماماً كما وجدناه لدى
الغزالي ، وما سنجده عند الباقلاني والجويني حين عرضنا لمذهبهم في
هذا الشأن .

(١) المصدر السابق : ص ١٩٤

(٢) المصدر السابق : ص ١٩٥

ثانياً : مدى متابعة الغزالي للمدرسة الأشعرية

ولنبداً بتوضيح رأى الأشعرى فى هذه المشكلة - مشكله العلاقة بين الذات والصفات - وكيفيه بحثه فيها ، لىكى يتسنى لنا معرفة مدى تأثير الغزالي به هذا الموضوع . بيد أننا نقول أن بحث الأشعرى لهذه المشكلة ورأيه فيها لم يكن منتظماً بحيث يمكن الحصول عليه مجموعاً فى فصل أو باب منفرد من فصول وأبواب مؤلفاته ، كما هو الحال عند تلامذته من مفكرى الأشعرية ، بل كان عبارة عن آراء متناثره مبعثره ومتداخله أوردتها فى معرض بحثه للصفات . ولذلك فقد استندنا فى بحثنا لمذهبه وبالإضافة الى ما استطعنا استخلاصه من مؤلفاته ، الى المراجع التى بحثت فى مذهب الأشاعره سواء كانت قديمه أو حديثه .

فالأشعرى بعد أن أثبت لله تعالى صفاته الوجودية ، فقد أثبت له أيضاً صفاتاً معنوية من العلم والقدرة والاراده والكلام والحياه والسمع والبصر . وقد ذهب الأشعرى الى أن تلك الصفات المعنوية زائده على الذات ، اذ لابد من أن نقرر للعالم علماً وللقدار قدره ، وهذا ما يثبت به العقل السليم ، لا السمع فقط الذى أثبت له العلم والقدرة والاراده ^(١) ، فهو سبحانه عالم بعلم ، قادر بقدرة ، ومتكلم بكلام ، ومريد باراده ، وكذلك الحال فى جميع الصفات ^(٢) . ودليله على ذلك هو ثبوت هذه الصفات للموصوف بها فى الشاهد . يقول الشهرستانى حكاية عن الأشعرى : « وكما دلت الأفعال

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٨

(٢) الأشعرى الملع ص ١٢ - ١٣

على كونه عالما قادرا مريدا ، دلت على العلم والقدرة والارادة ، لان وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا » (١) ، فلا معنى للعالم إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا للمريد إلا أنه ذو ارادة ، إذ لا يتصور أن تكون الذات موصوفا بها لذاته ، أو أن تكون ذاته تعالى موصوفة بصفه لا تقوم به .

ومن ثم يرى الأشعرى أن من قال إن الباري عالم ولا علم أو قادر ولا قدرة ، كان مناقضا للعقول ، فضلا عن أنه يتساقط ومن اثبتها له ونفى قيامها بذاته . وهو يقصد بذلك الفلاسفة (٢) الذين شاركوا المعتزلة في القول بنفي الصفات وترادف معانيها ، في حين أن مفهوم كل صفة يغاير مفهوم الأخرى .

وقد حاول المعتزلة تفسير اختلاف العلم عن القدرة ، بقولهم باختلاف المعلوم عن المقدور ، أو بنفي أصداد هذه الصفات عنه تعالى (٣) ، ولكن الأشعرى لم يجد ذلك دليلا كافيا ، ومن ثم ألزمهم إمكان القول : يا علم الله اغفر لي (٤) . فهو يرى أنه طالما لم تفرق الذات عن الصفات في المعنى ، فانه لا تمايز بين معنى العلم ومعنى أية صفة أخرى .

وإثبات اختلاف الصفات عن بعضها في المعنى لا يكون في نظر الأشعرى إلا بإثبات هذه الصفات قائمة بالذات ، إذ لا معنى لتصور القدرة الإلهية

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٩٤

(٢) الأشعرى الإبانة ص ١٤٣

(٣) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٤٨

(٤) الأشعرى : الإبانة - ص ١٤٤

منفك أو مستقلة عن الذات الإلهية ، وكذلك العلم ، فإنه لا يمكن تصور العلم الإلهي منفكاً أو مستقلاً عن الذات. وهذا معناه أن الاشعري قد أثبت الصفات قائمة بالذات ، فلا هي الذات ولا هي غير الذات . ولكن ذلك ليس معناه — فيما يرى الاشعري — مقابلة الصفات للذات ، فإن العالم لعلم ما كان عالماً للغير به ^(١) ، إذ أن ذلك هو عين الاعتقاد المسيحي وما ترتب عليه من تثليث بل معناه أن الصفة ليست عين ذات الموصوف . فإن مفهوم العلم عند الاشعري غير مفهوم العالم ^(٢) . وفي ذلك يقول : « ليس إذا دل الفعل الحكيم على أن للإنسان عالماً دل على أنه غيره ، كما ليس إذا دل على أنه علم دل على أنه متغاير بوجه من الوجوه » ^(٣) .

ويرى الاشعري أن صفات الباري القائمة بذاته قديمة كهو ^(٤) ، فهو سبحانه لم يزل موصوفاً بها . وهو يستدل على ذلك بأدلة متنوعة ، منها : أنه لما ثبت له تعالى وصف الحياة ، فإن الحي إذا لم يكن موصوفاً بالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات في الازل ، لكان موصوفاً بأضدادها وهي آفات يتعالى سبحانه عن الانصاف بها ، وإذا كان كذلك لاستحال أن يتصف بتلك الصفات الآن ، وقد ثبت اتصافه بها ، مما يدل على أنه تعالى لم يزل موصوفاً بتلك الصفات ^(٥) .

(١) الاشعري : الملع ص ١٢ - ١٣

(٢) المصدر السابق : ص ١٤

(٣) المصدر السابق : ص ١٢

(٤) المصدر السابق : ص ١١

(٥) المصدر السابق : ص ١١ - ١٢

أيضا من أدلة الاشعري على قدم صفات البارئ تعالى المعنوية ، ما نقله عنه الشهرستاني بقوله : « والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ، ومريد بارادة قديمة ، أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهي فهو آمرناه . فلا يخلو : أما أن يكون أمرا بامر قديم ، أو بامر محدث . فان كان محدثا ، فلا يخلو : إما أن يحدته في ذاته ، أو في محل ، أولا في محل . ويستحيل ان يحدته لا في محل ، ذلك لأن يؤدي إلى ان يكون محلا لحوادث وذلك محال . ويستحيل ان يحدته لا في محل ، لان ذلك غير معقول فتعين انه قديم ، قائم به ، صفة له . وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع والبصر » (١) .

وهكذا يتضح مما سبق ان الاشعري قدم اثبت قد الصفات وقيامها بذات البارئ وانها زائده على الذات ، وكانت ضروريا ان يفرد على المعتزلة الذين خالفوه في ذلك ، فهو وان اتفق معهم في القول بوحدة الذات ، وهما في هذه الوحدة يعارضان الثنوية والمسيحية ، غير انه يختلف معهم اختلافا بينا في الصفات ، فبينما ينكر المعتزلة الصفات الازلية القديمة ، فان الاشعري متابعا مذهب اهل السنة والجماعة يثبتها : فانه واحد في صفاته الازلية ، لا نظير له ، اي ان له الصفات القديمة . ومن ثم يتجه الاشعري الى المعتزلة ملزما فيقول : « انكم وافقتمونا إذ قام الدليل على كونه عالما قادرا » والمعتزلة لا تختلف في كونه عالما قادرا ولكنهم يقولون بأنه عالم بذاته قادر بذاته - ويمضى الاشعري قائلا : « فلا يخلو اما ان يكون المفهومات من الصفتين واحدا أو زائدا ، فان كان واحدا ، فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر

بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقا ، علم كونه عالما قادرا . وليس الأمر كذلك ، فعرّف أن الإعتبارين مختلفان () . فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد النظر ، أو إلى الحال ، أو إلى الصفة : وبطل رجوعه إلى النظر المجرد ، فإن العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين ، لو قدر عدم الألفاظ رأسا ما إرتاب فيما يصوره .

وبطل رجوعه إلى الحال ، فإن أثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي (١) . والأشعري هنا يرى أن إعتبار الصفة هي الذات ، مع الاعتراف بأن الصفات متعددة ، سيؤدى إلى تناقض فى الذات ، فإذا علم فيعلم بالذات التي هي علم وقدره وإرادة الخ . . . أما إذا كان الامر لا يعدو ألفاظا تطلق ، وكان من الاولى ألا تطلق على الله ألفاظ الصفات ، بلا يريد الشارع منا الارتياح والشك . أما القول بالاحوال ، وهي أحوال أبى هاشم ، (وهي صفات وراء الذات لا مرجودة ولا معدومة فهو إثبات واسطة بين التقيضين . ولذلك فإن النتيجة التي لا يحيص عنها هي : إن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، حى بحياه ، مرید بإرادة ، متكلم ، بكلام سميع بسمع ، بصير ببصر . . . وهذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال هي هو ولا غيره ، ولا هي هو

(١) المصدر السابق : ج ١ - ص ٩٤ - ٩٥ ، وأيضا : مقالات الإسلاميين للأشعري - ج ٢ - ص ٢٥٥ .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين - ج ٢ - ص ٢٥٥

ولا هي غيره (١) .

و يفسر الاسفرايينى ذلك بقوله : « لا يجوز فيها ذكرناه عن صفات القديم سبحانه أن يقال إنها هي هو أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ولا أنها موافقة أو مخالفة ولا أنهم . . . تسابنه أو تلازمه ، أو تتصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أو لا تشبهه . ولكن يجب أن يقال : أنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به » (٢) . ذلك لان القول بأنها هي هو سيؤدى إلى إنكار الصفة وتعطيلها ، أى إنكار لوصفه بها ، والقول بأنها غيره سيؤدى إلى وجود غيرين . . . ويجوز وجود غير مع عدم الآخر ، فصفات الله إذن : لا هي هو ولا هي غيره (٣) . والاسفرايينى فى ذلك يرى أنه كما أمتنع أن تكون صفات الله مغايرة لصفاته ، فإنه يمتنع أيضا أن نطلق مفهوم المغاير على كل صفة بالنسبة لسائر الصفات ، فلا يجوز أن يقال : أنه غيرها ، أو يخالفها ، أو يوافقها ، أو يشبهها . أو لا يشبهها ، لان جميع ذلك يتضمن إثبات المغايرة ، وذلك يتضمن جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر ، وذلك محال فى الصفات بعضها - مع بعض (٤) ودليل الاسفرايينى على ذلك هو قول الرسول (ﷺ) (كان الله ولم يكن معه

(١) المصادر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى -

١ - ص ٩٥

(٢) الاسفرايينى : التبصير فى الدين - ص ١٤٧

(٣) المصدر السابق : ص ١٤٧ - ١٤٨

(٤) المصدر السابق : ص ١٤٨

غيره (١) مما يتضمن إثبات الصفات ونفي تفايرها فيما بينها (٢) .

وهذا فان الاشعري قد أستطاع - فيها يرى د . النشار (٣) - أن يحل مشكلة الصفات حلها النهائي في العالم الاسلامي . هذا في الوقت الذي أرتأى فيه بعض الباحثين أن الاشعري لم يقدم لنا بصدد هذه المشكلة حلا مقنعا . فالدكتور بدوى مثلا يرى أن الاشعري من هذه المشكلة قد أتم بالغموض في قوله بأن الصفات لا هي الذات ولا هي غيرها ، فان ذلك لا يحل المشكلة ولا هو برافع للتناقض القائم بين مذهبه ومذهب المعتزلة (٤) ، كما أن ردود الأشعري على المعتزلة في قولهم بأن الصفات عين الذات تعد - فيما يرى د . بدوى - غير مفيدة معهم ، لأنهم يشبتون الصفات ولا ينفونها ، ولكنهم يقولون بأنها عين الذات أو أنها وجوها للذات .

ولذلك يعتبر د . بدوى أن التوفيق في هذا المجال كان حليفا للمعتزلة دون الأشعري (٥) . إذ أنهم قد بنو رأيهم على أساس التوحيد ، فميزوا بين الوجود والماهية ، وإن كانوا قد عطلوا الصفات ، أو بمعنى آخر أثبتوها وعطلوا معانيها .

(١) رواه البخاري من حديث عمران بن حصين

(٢) الاسفراييني : التبصير في الدين - ص ١٤٨

(٣) على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام - ج ١ -

ص ٤٣٢

(٤) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين - ج ١ ص ٤٤٥ - ٤٤٦

(٥) المصدر السابق : ص ٥٤٨

أما الأشعري فإنه - فيما يذكر د. صبحي - لم يدخل ما فعله المعتزلة ، وإنما انتقد الموقف المعتزلي وتحاشى التصور المسيحي وترك المشكلة مهلكة ، فقل بصفات لا هي هو ولا هو ولا هي غيره قائمة بالذات ، فلم يقدم بذلك حلها (١) .

وقد أرتأي د. قاسم (٢) نفس الرأي ، فذهب إلى أن تعريف الأشعري للغيرية بأنها « جواز مفارقة أحد الشئيين للآخر على وجه من الوجوه » (٣) لا يعد معبرا عن قوله بزيادة الصفات على الذات بقدر ما هو محاولة منه لرفع التناقض القائم من قوله بأن الصفات لا هي الذات ولا غير الذات .

فالدكتور قاسم يستخدم المبدأ المنطقي القائم بعدم التناقض ، فالصفات إما أن تكون الذات ، أو لا تكون . ومن ثم فإن موقف الأشعري من هذه المشكلة يعد غير مفهوم . يقول د. قاسم : « ونعترف من جانبنا أننا لا ندرى كيف تكون الصفات لا هي هو ولا هي غيره - على حد تعبيره - فإن العقل الإنساني العادي وغير العادي يلمح نوعا من التناقض البديهي في هذا التعبير » (٤) .

غير أن د. صبحي يقدم لنا مبررا كافيا لذهاب الأشعري إلى ذلك ، ويكشف عن حقيقة ما ذهب إليه في هذا المجال ، إذ يقول : « لموقف

(١) أحمد صبحي : في علم الكلام - ٢ - ص ٥١

(٢) محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد - ص ٤٢

(٣) الأشعري : اللمع - ص ١٢ - ١٣

(٤) محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة - ص ٤٢ .

الاشعري والمعتزلة في ذلك : « لقد قصد المعتزلة التوحيد الخالص ، ونظروا إلى الذات الإلهية نظرة ما صدقية أو متصلة بالحكم ، فاستبعدوا أى تصور يترتب عليه إثبات صفات مغايرة للذات مفارقة لها ، بينما قصد الاشعري إثبات معانى الصفات ، فنظر اليها نظرة تتعلق بالمفهوم أو المعنى وتتصل بالكيف » (١) . وعلى ذلك يكون السبب الذى دعا الاشعري إلى إثبات صفات لا هى الذات ولا غيرها ، هو تصوره الكيفى لحقيقة كل من الذات والصفات .

أما د. غرابه فانه لا يتفق مع د قاسم فيما ذهب اليه ، فهو يحاول الدفاع عن الاشعري في هذه المسألة ، فيعتبره مصيبا في قوله عميقا في تفكيره ، إذ يقول : « إن الموجود معنا ذات وصفات لا ذوات متعددة ، وهذا لا يناقى وحدة الله الواجبة لأن معناها أنه لا يوجد معه إله آخر أو ذات أخرى

(١) أحمد صبحي : في علم الكلام - ج ٢ - ص ٥٠ ويشير صبحي في هذا المجال إلى أن الطحاوي والسلميين كأبن تيمية قد أدركوا وجه القموض في المشكلة ، فقدموا بذلك حلا لها ، دون أن يزيدوا شيئا على ما قاله الاشعري ، فذهبوا إلى أن الذات تتعلق بالوجود العيني بينما تتعلق الصفات بالوجود الذهني ، وأن الصفة ليست عين ذات الموصوف ، إذ العلم غير العالم . ولكن الصفة لا تقوم بذاتها بل بالذات ، فاذا قلت أعوذ بالله ، فقد عدت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة النابتة التي لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه ، وإذا قلت : أعوذ بقدرة الله . فقد عدت بصفة من صفات الله ولم تعد بغير الله « العقيدة السلفية لأبي جعفر الطحاوي - ٦٤ - ٦٥ » ، وأيضا : -

يشاركه في هذا الوجود . فإذا قلنا أن الصفات ليست عين الذات ، فنحن على صواب لأنها صفات وجودية للذات وليست عينها . وإذا قلنا : أنها ليست غير الذات فانما نعى بذلك أنها ليست ذراتا منفصلة عنها . وعلى ذلك فقول الاشعري ليس جمعا بين نقيضين » ^(١) .

ويرى د. قاسم أن السبب الذي دعا الاشعري إلى القول بمقالته هذه هو قياسه الغائب على الشاهد ، فكأنه لا يجوز عقلا أن توجد ذات الإنسان إلا إذا كانت لها صفات زائدة عليها ومغايرة لها وتختلف كل صفة منها عن الصفات الأخرى ، فكذلك لا يجوز أن توجد الذات الإلهية دون صفات زائدة ومغايرة لها ^(٢) .

والواقع أننا لا نعتبر الاشعري مخطئا في قياسه الغائب على الشاهد ، طالما أنه يلتزم الحدود السليمة الموضوعية لهذا القياس ، والتي وصفها الجويني ، برهى العلة ، والشرط ، والدليل ، والحد . يقول الشهرستاني موضحا لانطباق الحد الأول ، وهو العلة على قياس الاشعري للغائب على الشاهد في هذا المجال : « أما العلة فقد ثبت كون العالم عالما شاهدا معللا بالعلم ، والعلة الحقيقية مع معلولها بتلازمان . ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر . فلو حاز تقدير العالم عالما دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما ، فاقتضى الوصف الصفة كافتضاء الصفة الوصف » ^(٣) .

(١) محمود غرايه : الاشعري - ص ١٥٢ .

(٢) محمود قاسم : مقدمة مناهج الالة لابن رشد - ص ٢٩ .

(٣) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام - ١٨٢ .

أما الشرط ، فإن كون العالم عالماً لما كان مشروطاً بكونه كذلك في الشاهد وجب طرده في الغائب ، لأن الشرط وجب طرده شاهداً وغائباً . وما يقوله الشهرستاني في الشرط يقوله في الحسد ، وهو وجوب اطراده شاهداً وغائباً .

وإذن فالقول في قياس الغائب على الشاهد ، هو أن الإنسان لا يستطيع أن يحرر من الاعتبار الإنسانية ، حتى وإن نظر في أمور ما بعد الطبيعة . فالناظر إلى قول الأشعري وتلامذته بأن الصفات لا هي الذات ولا غير الذات ، يلمح تناقضاً ، إذا كانت النظرة للوهلة الأولى ودون بحث وتدقيق في أغوار مذاهبهم وربط بين نواحي هذا المذهب ، فأننا إذا ربطنا بين رأسهم في العلاقة بين الذات والصفات ، وبين ما ذهبوا إليه بصدد مشكلة السببية أو الخير والشر أو غيرها ، لأمكننا أن نجد تفسيراً لما ذهبوا إليه في هذه المسألة . إذ أن آراءهم في الالهيات بصفة عامة تعد كلاً متكاملًا بحيث لا يمكننا فصل ما ارتأوه في مجال عن المجالات الأخرى .

ومن هنا نقول أن الأشعري كان قد فاد في قوله أن الصفات لا هي الذات ولا غير الذات ، فهو من ناحية يبنى أن تكون الذات والصفات واحدة فيتعدد القديم ، لأن الذات قديمة والقديم واحد . وينبني من ناحية أخرى أن تكون الصفات مستقلة بذاتها ، فتكون ذاتاً منفصلة تجري عليها أحكام الذات ، من القدم والأزلية والوجودية — وهو عين ما ذهب إليه النصاري في قولهم بالاقانيم وتجسد أقنوم العالم منها في شخص المسيح — وبذلك يرى الأشعري أن الصفات تقوم بالذات وبينهما علاقة ، فكل معنى لا يقوم بنفسه ، فهو صفة لما قام به ووصف له ^(١) ، وليست الواحدة منها هي الأخرى .

فإذا إنتقلنا من ذلك لنستطلع رأى الاشعرى حول علاقة أسمائه تعالى
الحسنى بذاته وصفاته ، فى المأثور عنه لدى أصحابه ، وجدناه يقيس هذه
القضية قياسه لقضية العلاقة بين الذات والصفات ، فلاسم هو المسمى فى
الصفات الوجودية ، والاسم غير المسمى فى الصفات الفعلية ، والاسم لا هو
المسمى ولا هو غيره بالنسبة للصفات المعنوية ^(١) .

وتفصيل ذلك أن الله عز وجل أسماء وصفات ، وأسأؤه صفاته ، وصفاته
أوصافه ^(٢) ، فما كان من أسمائه الحسنى دالا على الذات من غير إعتبار
معنى فيه نحو : الله والموجود والذات ، فهى بعينه المسمى ^(٣) .

وأما الاسماء التى تدل على صفات حقيقية قائمة بذات البارئ تعالى ^(٤) ،
فانه كما ثبت كون تلك الصفات قائمة بذاته تعالى لا هى ولا غيره ،
فكذلك الحال فى الاسماء الدالة على تلك الصفات . وإذن فالاسماء فى هذا
القسم - فيما يذكر الاشعرى - لا هى الذات ولا هى غير الذات ^(٥) ، فان

(١) الآمدى : أبكار الافكار فى أصول الدين - ص ٩٦٩ وما بعدها ،
وأيضاً : المواقف اللايحية شرح الجرجانى - تحقيق د. أحمد مهدى -
ص ٣٤٦

(٢) البغدادى : أصول الدين - ص ١٢٨

(٣) اللايحية : المواقف فى علم الكلام بشرح الجرجانى وحاشيتى السياالكوتى
وحسن جلبي - ٨ - ص ٢١١

(٤) المصادر السابق : نفس الصفحة

(٥) اللايحية : المواقف فى علم الكلام بشرح الجرجانى - تحقيق د. أحمد
مهدى - ص ٣٤٦ ، أيضاً : أبكار الافكار الآمدى - ص ٩٦٩ - ٩٧٠

المسمى ذاته ، والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ، ولا غيرها .

وقد يكون الاسم - فيما يشير الاشعري - غير المسمى ، كما فى حالة الاسماء المشتقة من أفعاله . فانها ولا شك غيره ^(١) ، لان الاسم كالتخالق هو نفس التخالق ، وخلقه غير ذاته .

غير أن هناك رأيا آخرأ ينسبه البيهقي للأشعري ، إذ يقول : « ومن أصحابنا من ذهب إلى أن جميع أسمائه تعالى لذاته الذى له صفات الذات وصفات الفعل ، فعلى هذا الاسم والمسمى فى الجميع واحد » ^(٢) .

ونحن لا نتفق مع البيهقي فى ذلك ، بل نرجح أن يكون الاشعري قد فصل بين أسماء الذات وأسماء الافعال . ومما يؤيد ما نذهب إليه ، قول السيالكوتى : « وأما الشيخ الأشعري : فقد أراد بالإسم مدلوله المطابق ، وبالمسمى الذات فالمدلول المطابق للاسم العلمى عين الذات التى هى المسمى . وفى نحو الخالق والرازق ، غيره . وفى العالم والقادر ، لا عينه ولا غيره » ^(٣) .

(١) الجرجاني : شرح المواقف للإيجي - ٨٠ - ص ٢١١ . وهذا ويذهب السيالكوتى إلى أن المقصود بالغير هنا هو الغير الاصطلاحي ، لا الغير المفهومى أو اللفظى ، كما فهم ذلك الجرجاني (حاشية على شرح المواقف - ٨٠ - ص ٢١١) .

(٢) البيهقي : الاعتقاد على مذهب السلف - ص ٢٢ ، وأيضاً : لوامع البينات للرازي - ص ٣

(٣) عبد الحكيم السيالكوتى : حاشية على شرح المواقف للجرجاني - مجلد ٤ - ٨٠ - ص ٢٠٨

ر خلاصة القول في ذلك ، هو أن مقالة الاشعري في العلاقة بين أسماء الله الحسنى وبين ذاته وصفاته ، هي عين قوله في العلاقة بين الذات والصفات وهي في الوقت نفسه مقالة الغزالي في هذا المجال ، وإن كان الأخير قد أقام تقسيمة للأسماء باعتبار الألفاظ لا المعاني .

فإذا انتقلنا في معرض بحثنا للجذور الشعرية في مذهب الغزالي فيما يتعلق بمشكلة العلاقة بين الذات الإلهية وبين صفاتها ، من مؤسس المذهب إلى تلامذته ، وجدنا الباقلاني يردد مذهب إمامه ، تماماً كما رددته لاحقوه من الأشاعرة ومنهم الغزالي .

حيث يذهب الباقلاني إلى أن صفات الباري المعنوية تعد قديمة ، فهي لازمة للذات الإلهية أزلاً وأبداً « لأن القديم سبحانه لا يتغير بوجودها به عن حالة كان عليها ، إذا كانت لم تزل موجودة ، ولم يكن قط سبحانه موجوداً وليس بذى حياة ولا علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر . ولا يجوز أيضاً أن يوجد وقت ما وليست له هذه الصفات ، إذا كان عدم عليها مستحيلاً ، وإنما يتغير بوجود هذه الصفات من لم تكن له من قبل ومن جاز أن يفارقه الصفات ، والله سبحانه يتعالى عن ذلك » (١) .

ودليل الباقلاني على أن الباري سبحانه لم يزل موصوفاً بتلك الصفات هو نفس دليل الاشعري ، إذ يرى أنه لو لم يكن في أزله موصوفاً بها لكان موصوفاً بأضدادها في الأزل ، ويستحيل خروجه عنها ، لاستحالة عدم القديم ، فلما لم يجب في الأزل وصفه بأضدادها من الآفات ، ثبت وجوب

اتصافه بها في الأزل ، وفي صحة صدور الافعال منه ووجودها عنه منذ الأزل ، دليل على أنه سبحانه لم يزل حياً عالماً وقادراً سميعاً بصيراً مريداً (١) .

ويرى الباقلاني أن وصف الله سبحانه لنفسه بصفات ذاته ، ليس بغير لصفات ذاته ولا هو ذاته (٢) ، أما وصفه لنفسه بصفات أفعاله ، فهو غير صفاته ، لأن هذه الصفات أفعال لله ، وهي محدثات ومن صفات أفعاله ، وصفات الذات مغايرة لصفات الافعال (٣) ، لأنهم - ا كانت موجودة مع عدوها . فوجب أن يدل ذلك على تغايرها لا تقسها (٤) .

فصفات الافعال عند الباقلاني كما هي عند شيخه الاشعري ، تماماً كما هي عند الغزالي وغيره من مفكري الاشعرية ، هي حادثة بعد إن لم تكن (٥) . يقول الباقلاني : « وصفات أفعاله هي التي سبقها وكان تعالى موجوداً في الأزل قبلها . ونعتقد أن مشيئة الله ومحبته ورضاه ورحمته وكرامته وغبه وسخطه وولايته وعداوته كلها راجعة إلى إرادته . وأن الإرادة صفة لذاته غير مخلوقة » (٦) . فأرجع بذلك محبة الله ورضاه وكرامته وغبه ونحو ذلك إلى صفة الإرادة ، فكانت صفات أفعاله السابقة قديمة

(١) المصدر السابق : ص ١٩٨

(٢) المصدر السابق : ص ٢١٥

(٣) المصدر السابق : ص ٢٠٥ - ٢١٦

(٤) المصدر السابق : ص ٢١٦

(٥) المصدر السابق : ص ٢١٥

(٦) الباقلاني : رسالة الحرة - ص ٢٣

كأرادته . ومن هنا كانت صفات ذاته تعالى مفارقة لصفات فعله فالاولى أزلية قديمة ، والثانية محدثة (١) .

أيضا يذهب الباقلاني متابعاً أستاذه وشيخه الاشعري ، فيرى أن صفات الباري المعنوية تعد زائدة على الذات ، إذ لا توجد به هذه الصفات ، إلا وجب وجودها أن يكون وجودها حياً عالمياً قادراً مريداً سميعاً بصيراً ، بالعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر ، إذ هي علة في كونه كذلك « لأن الحكم العقلي الواجب عن علة لا يجوز حصوله لبعض من هو له ، مع عدم العلة الموجبة له ، ولا لأجل شيء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة الحكم » (٢) .

وهذه الصفات الذاتية القديمة هي - فيما يرى الباقلاني - قائمة بذات الباري لا يقال أنها هو ولا غيره ، ويستدل الباقلاني على ذلك قائلاً : « والدليل على أن صفاته لا يقال لها هي هو . إنها لو كانت هي هو لكانت مخالفة فاعلة مثله ، كما أنها ليست غيره ، لأن حد الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر إما بزمان أو بمكان وهذا يستحيل تصوره في الله (٣) .

وهكذا أثبت الباقلاني كما أثبت من قبل الاشعري ، أن صفات الله المعنوية قديمة أزلية قائمة بذاته تعالى وزائدة على ذاته ، فهو سبحانه : عالم بعلم قديم ، وقادر بقدرة قديمة ، ومريد بإرادة قديمة ، وسميع بسمع قديم وبصير ببصر قديم (٤) .

١ المصدر السابق . ص ٣٣

(٢) الباقلاني : التمهيد - ص ١٩٧ - ١٩٨

(٣) الباقلاني : رسالة الحره - ص ٣٤

(٤) المصدر السابق : ص ٣٣ .

أيضا يرى الباقلاني متابعا أستاذه ، أن صفات الذات ، وهى التى لا يجوز أن يوصف البارئ بأضدادها ، تعد متغايرات فى أنفسها ، لأن حقيقة الغيرين هى ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر بالزمان والمكان ولوجود والعدم . وهو سبحانه يتعالى عن المفارقة وصفات ذاته ، وأن توجد الواحدة منها مع عدم الاخرى (١) . وقول الباقلاني فى الغيرية هو نفس قول الاشعرى : جواز مفارقة أحد الشيئين للآخرين على وجه من الوجوه (٢) ، وهو أيضا نفس قول الغزالي .

وإذن فالعلم - فيما يرى الباقلاني - لا يختلف عن القدرة ، والإرادة لا تختلف عن الحياة ، فى كون كل منها صفة قائمة بالذات وقديمة بقدم الذات ، لا تفارقها بل هى زائدة على الذات . وقد خالف الجويني (٣) كلا من الاشعرى والباقلاني فقال بمفارقة الصفات على أنفسها .

ويهمنا هنا أن نشير إلى أن الباقلاني كان من القائلين بالاحوال ، غير أن ذلك لا يقدح فى اثباته للصفات وعلاقتها بالذات ، فقد اعتبر الحال صفة ، مخالفا بذلك لإمامه الذى أنكرها باطلاق (٤) ، ومتفقا مع الغزالي ، فانه رغم انكاره الاحوال فقد اعتبرها والصفات سواء .

فالباقلاني قد مال إلى اعتبار الصفات أحوالا ، فلم يختلف مع الجبائي

(١) الباقلاني : التمهيد - ص ٢١٥ وأيضا : رسالة الحره - ص ٢٣

(٢) الاشعرى : اللمع - نشرة د. غرابه - ص ٢٨

(٣) الجويني : الإرشاد - ص ١٣٨

(٤) الجويني : الشامل فى أصول الدين - ص ٦٣١

في هذه المسألة إلا من حيث العبارة ، فكون الحى حيا عنده ، وكون العالم عالما ، وكون القادر قادراً ، راجع إلى حال وراء الحياة والعلم والقدرة ، هي العالمية والقادرية والحياة ، فهي - فيما يذكر - أحكام لمعان قائمة بالذات وزائده على الذات . وهو يدري خلافاً لأبي هاشم أن الحال لا بد وأن تكون معلومة ، إذ يقول : « الحال لا تخلو أن تكون معلومة أو غير معلومة . فان كانت غير معروفة ولا معلومة ، فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليها ، لأن ما ليس بمعلوم لا يصح قيام الدليل عليه » (١) .

وعليه فإذا اعتبر الباقلاني الحل صفة من الصفات ، كان ذلك لا يقترح في اثباته للصفات ، فهو يثبت الصفات زائدة على الذات ، وأن الفعل يتعلق بمدلول لا يجوز أن يكون نفس الفاعل ولا وجوده ، ولا صفة من صفاته ، لأنها زائدة على الذات ومن ثم فانه يرجع إلى حال وراء الذات ، وإن كان الحال هو الآخر زائداً على الذات ولا يختلف كثيراً عن الصفة لأنها ليسا عين الذات . غير أن الحال - عند الباقلاني - يفرض ويجمع أموراً لا تجمعها الذات وهي التي تتصف بالوجود ، كالحرضية واللونية والاجتماع والافتراق والقادرية والعالمية وغيرها مما به تتفق المتاثلات وتختلف المختلفات .

يقول الباقلاني مؤكداً هذا المعنى : « قد ثبت أن الفعل المدال على كون الفاعل عالماً قادراً ، لا بد له من التعلق بمدلول ، وأن مدلوله لا يجوز أن يكون نفس الفعل ووجوده ، ولا صفة ترجع إلى نفسه من حيث ثبت أن معنى وصفه بأنه عالم قادر ، زائد على وصفه بأنه شيء موجود » (٢) .

(١) الباقلاني : التمهيد - ص ٢٠٠

(٢) المصدر السابق : ص ٢٠١

أما عن مذهب الباقلاني في علاقة أسمائه تعالى بذاته وصفاته ، فهو أن
الباري قديم بأسمائه ، لم يزل مسمىاً لنفسه بها ، كما أنه قديم بصفات ذاته
وواصفاً لنفسه بصفاته (١) .

والاسم عند الباقلاني - كما عند إمامه الاشعري - هو المسمى نفسه
أو صفة متعلقه ، وهو غير التسمية (٢) . وهو يستدل على ذلك بأدلة سمعية
هي نفس أدلة شيخه ، كقوله تعالى « مانعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها
أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » (٣) ، فأخبر تعالى أنهم يعبدون
أسماءهم إنما عبدوا الأشخاص لا القول الذي هو التسمية ، مما يدل على
الاسم هو المسمى وأنه غير التسمية (٤) . ويدل على أن الاسم هو المسمى
قوله تعالى « سبّح اسم ربك الأعلى » (٥) أي سبّح ربك الأعلى . وهذا
يؤيد قول الباقلاني : « إن كثيراً من الأسماء هي المسميات ، وإن الاسم
ليس من التسمية في شيء » (٦) .

والباقلاني يقسم أسمائه تعالى ، تماماً كما قسمها إمامه إلى قسمين (٧) ،

١ - الباقلاني : رسالة الحره - ص ٢١

٢ - الباقلاني : التمهيد - ٢٢٧

٣ - سورة يوسف : آية ٤٠

٤ - الباقلاني . التمهيد - ص ٢٢٩

٥ - سورة الأعلى : آية ١

٦ - الباقلاني : التمهيد - ص ٢٣٠

٧ - المصدر السابق : نفس الصفحة

فقسم منها هو هو تعالى ، إذا كان إسماً عائداً إلى ذاته مثل كونه موجوداً وشيئاً وقديماً وذاتاً وواحداً وغير آ لما غير وخلافاً لما خالف ، وأمثال ذلك من الأسماء الراجعة إلى ذاته تعالى . والاسم الآخر اسم هو لله تعالى . وهو الصفة الحاصلة . وهى على ضربين أما أن تكون صفة ذات ، أو صفة فعل » ﴿ ١ ﴾ .

فاذا كان الاسم يرجع إلى صفة ذات ، كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والإرادة ونحوها ، فإنها — كما يشير الباقلانى — أسماء له ، ولا يقال هى غيره ، نظراً لاستحالة مفارقتها له على بعض وجوه المفارقات الموجبة للغيرية .

وتلك الأسماء كصفاته تعالى القائمة بالذات : لا يقال هى هو ولا هى غيره . أما أسماؤه الراجعة إلى إثبات صفة من صفات فعله ككونه عدلاً ومحسناً ونحوها ، فهى غيره ، لأنه قد كان موجوداً متقدماً عليها ومع عدمها ﴿ ٢ ﴾ .

وفى ضوء ذلك يفسر الباقلانى رأى الاشاعرة أن صفات الله هى ذاته ولا هى غيره . فلا هى ذاته ، لأن الصفة ليست هى هى الموصوف ، ولا هى غيره ، إذ الاسم هو المسمى ولا يكون الاسم غير المسمى . فالذات الإلهية مسماة بأسماء : عالم قادر حى ومن ثم فلا تفرقة بين الاسم والمسمى . والذات الإلهية موصوفة بصفات العلم والقدرة والحياة فلا تكون الذات هى العلم أو القدرة أو الحياة .

١ - المصدر السابق . نفس الصفحة

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

ويقول الباقلاني إن الاسم هو المسمى وأنه غير التسمية ، فقد أستطاع أن يرد علي من إعتراض ، بأنه لو كان الاسم هو المسمى ، لكان من قال (نار) أحترق فاه ، ومن قال (زيد) وجد زيد فيه ، لأن أسم النار وأسم زيد فيه . يقول الباقلاني ، إن القول بوجود في الفم ليس بأسم زيد وأسم النار ، وإنما هو تسمية ودلالة على الاسم ^(١) .

ويرتب الباقلاني على ذلك أنه لا توجد أسماء مشتركة بين الباري وخلقه ، لأن أسماءه هي أسمه أو صفه تتعلق بنفسه ، ونفسه تعالى وصفات نفسه لا يجوز أن تكون مشتركة بين وبين خلقه ، إلا أن التسمية التي تجري عليه تعالى والتي يدل بها على أسمه ، يجوز أن يجري بعضها على خلقه ليدل بها على أن للخلق أسماء هي هم أو أوصاف تعلق بهم ، نحو القول بأن الله عالم قادر سميع بصير متكلم مرید وخالق ورازق وعادل . ومنها تسميات لا يجوز أن تجري إلا على الله سبحانه ، مثل قولنا : الله ، الرحمن ، الإله ، الخالق ، المبدع ، وما جرى مجرى ذلك مما لا يجوز إجراؤه على الخلق ^(٢) .

غير أن الباقلاني بصفة عامة يؤكد أن أسماء وصفات المخلوقين لا يمكن أن تشترك في المعنى مع أسماء تعالى وصفاته ، إذ أنه سبحانه ومخلوقاته ليسا بمتأين ^(٣) . يقول الباقلاني : أشترك الشيئين في الاسمين المشتقين من معنيين ،

(١) المصدر السابق : ص ٢٣٢

(٢) المصدر السابق : ص ٢٣٣

(٣) المصدر السابق : ص ٢٣٥ - ٢٣٦

لا يوجب تشابه ما اشتقا منه ، فذلك لم يوجب اشتباه صفات القديم سبحانه وصناتنا ، وإن كانت توجب الاشتقاق على وجه واحد (١) .

ومما لا شك فيه أن مذهب الباقلاني السابق سواء فيما يتصل بالعلاقة بين الذات والصفات أو ما يتعلق بقضية الاسماء وصفاتها بالذات والصفات ، لا يخرج في شيء عما أثبتته الفزالي ، أو ما أثبتته أمامه الاشعري .

فاذا أنتقلنا من الباقلاني إلى البغدادي ، وجدنا مذهبه في هذا الموضوع هو صورة مطابقة لما ذهب إليه أئمتنا ، فالباري سبحانه موصوف بصفات قديمة من العلم والقدرة والارادة والحياء والسمع والبصر والكلام ، وهذه الصفات زائدة على ذاته (٢) ، « لان في نفي الصفة نفي الموصوف ، كما أن في نفي الفعل نفي الماعل . وفي نفي الكلام نفي المتكلم » (٣) . وكما كانت هذه الصفات قديمة زائدة على الذات الالهية ، فانها أيضا قائمة بها (٤) : لا يقال هي الذات ولا هي غيرها .

أما عن أسمائه تعالى وعلاقاتها بذاته وصفاته ، فهي على ثلاثة أقسام : فمنها ما يدل على ذاته كواحد والغنى والاول والآخر وسائر ما أستحقه من الاوصاف لنفسه ، وهو سبحانه لم يزل موصوفا بها . وقسم يفيد صفاته الازلية القائمة بذاته . ويرى البغدادي أن هذا القسم من الاسماء لم يزل الله بها موصوفا كسابقه ، إذ أن كلاهما من أوصافه الازلية .

(١) المصدر السابق : ص ٢٣٦

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق - ص ٢٠١

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة

أما القسم الثالث فهو - فيما يشير البغدادي - يشتمل على الاسماء المشتقة من أفعاله سبحانه وهي التي لم يكن البارئ موصوفا بها قبل وجود أفعاله ، كالخائق والرازق وغيرها ، وهي لذلك تعد محدثة ، إذ البارئ لم يكن متصفا بها في الازل ثم كان (١) .

ويرى البغدادي كما أرتأى الغزالي من بعده - أن من أسماء الله تعالى ما يحتمل معنيين ، كالبديع والحكيم والظاهر والباطن والجبار والحيـد ونحوها ، وهذه الاسماء إن دلت على ذاته بغير إضافة إلى خلقه ، كانت صفة أزلية له ، وإن أضيفت إلى فعله بالنسبة لخلقه ، كانت فعلا له ولم تكن من أوصافه الازلية (٢) .

فاذ أنقلنا في تفصيلنا الجذور الاشعرية في مذهب الغزالي ، إلى أستاذه ومنبع تأثره الاول الجويني . رأينا تشابها يسكاد يكون تاما بين مذهب الاخير ومذهب تلميذه وبين مذهب الاشعري ، إذ ثبت كونه تعالى عالما قادرا صريحا بغير آسماء بصير آحيا متكلم ، بالدليل الاشعري التقليدي إذ ، قد ثبت كونه سبحانه حيا ؛ والحى لا يخلو من الانصاف بهذه الصفات وأضدادها ، وأضداد هذه الصفات نقائص يتعالى سبحانه عن الانصاف بها (٣) .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق — ص ٢٠٣

(٢) البغدادي : أصول الدين — ص ١٢٦ — ١٢٧ ، وأيضا : الفرق

بين الفرق — ص ٢٠٣ — ٢٠٤

(٣) الجويني : لمع الادلة — ص ٨٥

فالجوينى يثبت لله تعالى صفاتاً ذاتية قائمة بذاته وزائدة على ذاته وهو يعرف تلك الصفات الذاتية بأنها « الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلة قائمة بالموصوف » (١) مثل كون العالم عالماً معلل بالعلم القائم بالعالم ، وكون القادر قادراً معلل بالقدرة القائمة بالقادر ، وكذلك الحال في المرید والارادة .

وهذه الصفات - فيما يشير الجوينى - تختلف عن صفات البارى النفسية ، وهى « كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلة قائمة بالموصوف » (٢) ، أى أنها الصفات التى تقوم لذات وتلازمها دون مفارقة لها ، فالحكم فيها بين الصفة والموصوف ليس حكم العلة بالمعلول ، مثل كون الجوهر متجزئاً فإنه من أخص أوصاف الجوهر ولكنه غير معلل بأمر زائد على الجوهر . وهذه الصفات النفسية هى - فيما يرى الجوينى - القدم ، الوجود ، والقيام بالنفس ، ومخالفة الجوادث ، والوحدانية .

وفى ذلك يخالف الجوينى المعتزلة ، والذين ردوا صفات البارى المعنوية الزائدة إلى الذات ، فقالوا : عالم قادر بنفسه . وليس له قدره ولا علم ولا حياه (٣) .

ودليل الجوينى على كون صفات البارى المعنوية زائدة على ذاته ، هو

(١) الجوينى : الارشاد — ص ١٣٠

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضاً : المقدمة فى أصول الدين

للسنوسى — ص ١٦٣

(٣) الجوينى : لمع الأدلة — ص ٨٧

نفس دليل أئمته ، وهو أيضا نفس دليل تلميذه الغزالي . إذ أنه قد تقرر في العقول أن ما يعلم به المعلوم علم ، فلو علم الباري تعالى المعلوم بنفسه لكان نفسه علما ، إذ كل تعلق بمعلوم تعلق احاطه به : علم « (١) . وهو يرى كما ارتأى الغزالي - فيما سبق توضيحه - أن قول الممثلة بأن الباري مرید بأرادة حادثه وأنه عالم قادر حي لنفسه ، متكلم بكلام حادث مخلوق . بعد قول لا أساس له ولا برهان عليه « فلو عكس عاكس ما قالوه ، وزعم أنه عالم بعلم حادث ، مرید بنفسه - لم يجدوا بين ما اعتقدوه وبين ما ألزموه فصلا » (٢) .

ويرى الجويني أن صفات الباري القائمة بذاته والزائدة على ذاته هي أيضا قديمة كهو ، فهو سبحانه عالم بعلم قديم ، قادر بقدره قديمة ، حي بحياة قديمة « (٣) . ودليل الجويني على قدم الصفات هو نفس دليل الغزالي فإنها لو كانت حادثه لم يميز قيامها بذات الباري ، إذ أنه سبحانه ليس محلا للحوادث « فان الحوادث لا تقوم إلا بذات » (٤) .

والجويني يثبت قدم الصفات بطريقة أخرى ، إذ يلجأ إلى فكرة الاحوال مخالفا بذلك أئمته كالأشعري (٥) والباقلاني ، فالباقلاني قد قال بالأحوال ولكنه إعتبرها صفات موجودة معلومة ، إذ قال فيها يحكى عنه

(١) المصدر السابق : ص ٨٨ .

(٢) « « : نفس الصفحة .

(٣) « « . ص ٨٧ .

(٤) « « : ص ٩٠ .

(٥) الجويني : الشامل ص ٦٣١

الشهرستاني : «الحال الذى أثبتته أبوهاشم هو الذى نسميه صفة . خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات » (١) . أما الجوينى فقد مال فى الأحوال إلى قول أبى هاشم ، إذ يعرف الحال بقوله : «الحال صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم» (٢) ، وهو يقسمها إلى ما يعمل كالصفات المعنوية نحو كون الحى حيا والقادر قادراً ، وما لا يعمل ، كالصفات النفسية نحو كون الجوهر متحيزاً زائداً على وجوده .

أما دليل الجوينى على إثبات الأحوال فقوله « أن من علم بوجود الجوهر ، ولم يحط علماً بتحيزه ثم استبان تحيزه ، فقد استجد علماً متعلقاً بمعلوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز » (٣) . وهو يعنى بذلك أن الحال أمر زائد على الذات . ويرى الجوينى قول أبى هاشم بأن الأحوال لا معلومه ولا مجهولة بقوله : « أن المعلومات تنقسم إلى وجود وعدم ، وصفه وجود لا تتصف بالوجود والعدم » (٤) ، فجعل واسطة بين الوجود والعدم أسمائها صفة الوجود ، وهى المراد بالحال .

وقد ارتأى بدوى (٥) أن قول الجوينى بالأحوال قد سهل عليه . اثبات قدم صفات البارى : دون أن يقع تحت طائلة اعتراض المعتزلة بأن فى ذلك تعدداً للقدماء ، لأنها أحوال ، والأحوال لا توصف بالوجود

(١) الشهرستاني الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٥ .

(٢) الجوينى : الإرشاد - ص ٨٠ .

(٣) المصدر السابق : ص ٨١ ، وأيضاً : الشامل ص ٦٣٥ .

(٤) الجوينى : الإرشاد ص ٨٢ .

(٥) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٧٣٣ .

ولا بالعدم ، وإذن فلا تعدد في ذات الله بإثبات هذه الصفات قديمة .

فإذا كانت صفاته تعالى المعنوية قديمة قائمه بذاته وزائده على ذاته ، فإن ذلك لا يعنى - فيما يرى الجوينى متابعا أثمته - أنها مغايرة للذات « اذ يمتنع اطلاق الغيرية في صفات البارئ تعالى وذاته » (١) ، وذلك لأن حقيقة الغيرين أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما للثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم (٢) ، وهو نفس قول أثمته ، وهو أيضا قول تلميذه الغزالى فى الغيرية .

وإذا كانت صفات الله عند الجوينى ليست أغيارا للذات ، فإنها أيضا ليست هى الذات ، وإنما هي موجودات (٣) ، كما أنها ليست متغايرة فى أنفسها (٤) .

وإذا كانت الصفات قديمة بقدوم الذات ، فإنها لا توصف - فيما يرى الجوينى - بالبقاء (٥) ، إذ البقاء عنده ليس صفة معنوية زائده على الذات كالعلم والقدرة ، وإنما هو الوجود المستمر (٦) .

أما عن قضية الأسماء وعلاقتها بذات الله وصفاته ، فإن الجوينى يرى كأنتمته أن الاسم هو المسمى وأنه غير التسميه ، تماما كالوصف والصفة ،

(١) الجوينى : الارشاد ص ١٣٨

(٢) المصدر السابق : ١٣٧

(٣) المصدر السابق : ص ٨-١٠

(٤) » » : نفس الصفحة

(٥) » » : ص ١٣٩

(٦) » » : نفس الصفحة

فان الوصف وهو قول الواصف ، يخالف الصفة القائمة بذات الله ، فالوصف حادث ، والصفة القائمة بذات الله قديمة أزليه . وهذا يخالف ماذهب اليه المعتزلة ، حيث سوا بين الأسم والتسميه والوصف والصفة (١) ، ولذلك يرد الجوينى عليهم مؤكدا ، أن الأسم يفارق التسميه ويراد به المسمى (٢) ، وهو يستدل على ذلك بأدله سمعيه من الكتاب الكريم ، (٣) هى نفسها التى سبق واستدل بها اثمته ، كما استدل بها الغزالى .

وإذا كان الاسم هو المسمى ، فان ذلك لا يقتضى - فيما يرى الجوينى - الحكم بتعدد الآله نظرا لتعدد الأسماء ، لأن أسماء الله تعالى تدل على أفعال ، والافعال متعددة « فماد دل على الصفات القديمة ، لم يبعد فيه التعدد ، ومادل على الصفات النفسيه ، وهى الأحوال فلا يبعد أيضا تعددها » (٤) .

ويذهب الجوينى مذهب أمامه فى أن الأسماء تنزل منزلة الصفات (٥) ، وقد جرى على ذلك الغزالى فيما سبق أن وضحناه - ، كما أنه يورد نفس التقسيم الذى وضعه الأشعرى لأسماء الرب (٦) ، وهو تقسيمها الى ثلاثة أقسام : فمن اسمائه ما نقول أنه هو هو ، وهو كل مادات التسميه به على وجوده ، ومن اسمائه ما نقول أنه غيره ، وهو كل مادات التسميه به على

(١) المصدر السابق : ص ١٤١

(٢) » » : ص ١٤٠

(٣) » » نفس الصفحة

(٤) » » : نفس الصفحة

(٥) المصدر السابق : ص ١٤٤

(٦) المصدر السابق : ١٤٣

فعل : كالمخالق والرازق ، كما أن من أسمائه سبحانه ما لا يقال أنه هو ولا يقال أنه غيره ، وهو كل ماداة التسميه به على صفه قديمه كالعالم والقادر (١) .

ويرى الجوينى متابعا أئمتته من الأشاعرة ومتبوعا بالغزالي ، أن أسماء الله منها ما يدل على الذات ، كالله والموجود والرحمن ، ومنها ما يدل على الصفات القديمة ، كالعالم والقادر نحوها . ومنها ما يدل على الأفعال ، كالمرازق والمخالق وغيرها ، كذلك فمنها ما يدل على النفس فيما يتقدس الباري عنه ، كالقدوس ونحوه (٢) . ويشير الجوينى إلى أن من أسماء الباري ما يحتمل معنيين ، كالملك (٣) مثلا ، فإنه قد يدل على ذاته سبحانه بغير إضافة إلى خلقه ، فيقال أنه القدره على الاختراع ، ويكون بذلك من صفات الذات التي لم يزل الباري ولا يزال م صوفا بها . وقد يدل على ذاته بالإضافة إلى خلقه ، فيكون المراد منه المخلق ، وهو من أسماء الأفعال فيكون سبحانه غير متصف به فيما يزل .

والجوينى في النهاية يعتمد على الإسراع في إثبات أسماء الله ، إذ يقول : « ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه ، وما منع الشرع من إطلاقه ، منعناه » (٤) . فالألم يرد الشرع في هذه المسألة بتحريم ولا تحايل ، فإن الجوينى يحيز إطلاق الأسماء على الباري تعالى بما لا يوهم النقص في حقه (٥) وهو نفس ما ذهبنا إليه في هذا المقام .

١ (المصدر السابق : نفس الصفحة

٢ (المصدر السابق : ص ١٤٤

٣ (المصدر السابق : ١٤٥

٤ (المصدر السابق : ص ١٤٣

٥ (المصدر السابق : نفس الصفحة

ثالثا : الموقف الأشعرى برؤى نقدية

لم يسلم رأى الغزالي وأئمتته في مسألة الذات والصفات من النقد ، فقد نقده كثيرون كان من بينهم ابن رشد فيلسوف الأندلس ، والذي ذهب الى أن رأى الأشاعره في هذه المسألة لا بد وأن يلزم عنه القول بحسميه الله سبحانه ، أو القول بتعدد الآله ^(١) . حيث ذهب الى أن تساؤلهم عن صفات الله وهل هي الذات ، أم أنها زائدة على الذات أى هل هي صفة نفسية أو معنوية ، يعد من البدع التى يأبأها الشرع ^(٢) .

فاذا كان الغزالي وأئمتته قد قالوا بأن هذه الصفات معنوية ، وأنها زائدة على الذات ، وأن الله عالم بعلم زائد على ذاته . وحى بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد ^(٣) ، فإن هذا القول . فيما يرى ابن رشد - يؤدى إلى تجويز الكثرة على المبدأ الاول ، طالما أنهم يجعلونه ذاتا وصفاتا ^(٤) ، كما يلزمهم أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول . وهذه هي حال الجسم ^(٥) .

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة طبعه القاهرة سنة ١٣٢٨ ص ٥٨

(٢) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو

١ - ص ٣١٣

(٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الآلة - ص ٥٨ وأيضا :

Rachaknish nan : History of Philosophy Eastern and Western, Vol. 2, P. 494.

(٤) ابن رشد : تهافت التهافت - ص ٧٦

(٥) ابن رشد : مناهج الأدلة - ص ٥٨

فإن رشد يرى أنه لا بد للأشاعرة بناءً على ما ذهبوا إليه في ذلك ، من أن يقولوا بأن الذات قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ، أو أن يقولوا أن كل واحد منها قائم بنفسه ، وهذا يؤدي إلى قول النصارى بأن الأناثيم ثلاثة : الوجود والحياة والعلم ^(١) ، وقد قال تعالى (لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة) ^(٢) .

فإذا كان النصارى — فيما يشير ابن رشد — يقولون بالتثليث في الجوهر ، رغم قولهم أنه ثلاثة وإله واحد ، لأنه إذا تعدد الجوهر كان المجتمع واحداً بمعنى واحد زائد على المجتمع ^(٣) ، فإن هذا — فيما يرى — يلزم الأشاعرة ، إذ أنهم جعلوا هذه الأوصاف زائدة على الذات .

أيضاً يلزم ابن رشد الغزالي وأئمة بناء على مذهبهم ، أن يقولوا : بأن أحدهما في الذات والصفات — قائم بذاته ، والآخر قائم بالقائم بذاته . وهذا يستتبع أن يكون سبحانه جوهرًا وعرضًا ، لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره ^(٤) « والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورية » ^(٥) .

وفي مقابل ما ذهب إليه الغزالي وأئمة حول موضوع العلاقة بين

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة

(٢) سورة المائدة : آية ٧٣

(٣) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة — ٣ - ص ١٦٢٠ ، وأيضاً :

تهافت التهافت — ص ٧٧

(٤) ابن رشد : مناهج الأدلة — ص ٥٨

(٥) المصدر السابق : نفس الصفحة

الذات والصفات ، يذهب ابن رشد مذهب غيره من الفلاسفة ، فيرى أنه يمكن تصور الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوكة أو متوهمه بأنحاء مختلفة ، ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر هذه الصفات (١) . وهو يؤكد على ذلك في أكثر من موضع في مؤلفاته الفلسفية ، وذلك حين يرى أنه من الممتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها ، وبخاصة إذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل . وأما إذا كانت موجودة بالقوة ، فلا يمتنع عنده وعند غيره من الفلاسفة ، أن يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة . وهذه هي عندنا ، حال الحدود مع المحدود (٢) .

ومن ذلك يتضح أن المعتزلة إن كانوا قد وحدوا بين الذات والصفات ، وذهبوا إلى أن إطلاق صفة من الصفات معناه نفي هذه الصفة ، فإن ابن رشد في تحليله للصفات الإلهية بعد - فيما يذكر د. عراقى (٣) - أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة ، ولكن هذا ليس معناه أنه قد إتفق معهم فيما ذهبوا إليه في هذا الشأن ، إذ أن توحيده بين الذات والصفات لا يؤدي به إلى ما قصده المعتزلة من وراء توحيدهم (٤) . بل أنه توجه بنقده إليهم في قوهم بأن الذات والصفات هما شيء واحد، إذ يرى أن ذلك يعد بعيداً عن المعارف الأولى ، بل هو ضدّها (٥) .

(١) ابن رشد : تهافت التهافت - ٧٩

(٢) المصدر السابق : ص ٧٩ - ٨٠

(٣) عاطف العراقى : المنهج القدى في فلسفة ابن رشد - ص ١١٧

(٤) المصدر السابق : ص ١١٩

(٥) ابن رشد . مناهج الأدلة - ص ١٥٩

وبالإضافة إلى ذلك فإن إستفادة ابن رشد من العناصر الفلسفية والمؤثرات الأرسطية إلى درجة كبيرة (١) ، وعدم رقفه عند الطابع الجدلى الذى إنسمت به دراسة المتكلمين لهذا الموضوع ، قد أبعده إلى حد كبير عن التشابه ومذهب المعتزلة فى هذا الشأن (٢) .

يقول ابن رشد موحدًا بين ذات الله وصفاته ومتابعا أقرانه من الفلاسفة: « أن الأشياء التى هى صورة فى غير هوى ، فإن الوصف والموصوف يرجعان فيها إلى معنى واحد بالوجود ، وهما بالاعتبار إثنان ، أعنى وصفا وموصوفاً وذلك أن صفة الذات إذا أخذت من حيث هى موضوعة ووصفت بوصف من الأوصاف ، كان الوصف فيها والموصوف واحداً فى الحل ، إثنان بالمعنى الذى به يباين المحمول الموضوع » (٣) ،

ويتمهى ابن رشد فى معرض نقده لمذهب الغزالي والاشاعرة فى هذا الموضوع ، إلى أن الآراء التى قالوا بها حول هذه المشكلة ، تعد بعيدة عن أفهام الجمهور فضلاً عن كون التصريح بها يعد بدعه ، إذ هى تضلل الجمهور وليست ترشدهم (٤) .

غير اننا نلاحظ أن ابن رشد فى نقده السابق للاشاعرة كان كثير التحامل عليهم ، فانه إذا كان قد ارتأى أن فى إثباتهم للصفات ، إثبات صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذا فى رأى حال الجسم فان ذلك يعد فيها نرى

(١) عاطف العراقى : المنهج النقدي - ص ١١٧

(٢) المصدر السابق : ص ١١٨ - ١١٩

٣ ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو - ص ٣ - ص ١٦٢١

(٤) ابن رشد : مناهج الادلة - ص ٦٠

متفقين مع د. تفتازانى^(١) فيما ذهب إليه ، غير لازم لمذهبهم ، فضلاً عن أنهم قد استندوا في إثباتهم للصفات إلى النقل . وفي ذلك يقول سعد الدين التفتازانى : « ثبت تعالى أنه : عالم قادر حى إلى غير ذلك ، ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب . وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما »^(٢) .

أيضاً تنفق مع د. تفتازانى^(٣) في قوله بأن إثبات الاشاعة للصفات ، لا يترتب عليه بالضرورة إثبات صفات مستقلة كأقائيم النصارى ، كما ذهب إلى ذلك ابن رشد ، إذ يختلف مذهب النصارى في ذلك وما أثبتته الاشاعة اختلافاً بيناً . وبعض ذلك تعقيب السعد على قول الاشاعة بأن : صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات - بأن هذا القول لا يلزم عنه قدم الغير . ولا تكثر للقدماء مما يلزم قول النصارى ، حيث يقول : « والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة ، لكان لزمهم ذلك ، لأنهم أثبتوا الاقائيم الثلاثة التى هى : الوجود والعلم والحياة ، وسموها الأب والإبن وروح القدس ، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانتقال والانتقال ، فكانت ذوات متغايرة »

فالأولى أن يقال . المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات ولا صفات ، وأما (الصفات) فى تنسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم ، وإيجاباً له ، غير منفصل عنه ، فليس كل قديم إلهاً حتى

(١) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته - ص ٣٠

(٢) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية - ص ٧٥ - ٧٦

(٣) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض المشكلات - ص ١٣١

يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكي ينبغى أن يقال : أنه قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء ، لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته ، موصوف بصفات الإلهية » (١) .

أيضاً يرى سعد الدين التفتازانى أن الاشاعرة لم يقولوا بما نسبة إليهم ابن رشد من أن الصفة عرض ، إذ يقول : « صرح مشايخنا رحمهم الله ... أن الله تعالى عالم وله علم أزلى شامل ليس بعرض ، ولا مستحيل البقاء ، ولا ضرورى ، ولا مكتسب ، وكذا فى سائر الصفات » (٢) .

أيضاً ممن وجهوا نقدهم إلى الغزالى وغيره من مفكرى الاشعرية فيما ذهبوا إليه حول مشكلة العلاقة بين الذات والصفات ، ابن تيمية (٥٧٢٨) ، إذ أنه قد ارتأى أنه ينبغى الرجوع إلى عقيدة فى الذات والصفات . وهؤلاء قد ذهبوا - فيما يوضح المقرئى والشركانى والصابونى . - إلا أنه يجب وصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله (ﷺ) من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكليف ولا تمثيل ، فلبارى سبحانه صفات العلم والقدرة والبصر ، لكن هذه الصفات لا تلحقها الاعراض التى تلحق صفات المخلوقين كالألم الإنسانى ، والقدرة الإنسانية (٣) .

(١) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية - ص ٧٧ - ٧٨

(٢) المصدر السابق : ص ٦٧ ، وأيضاً : علم الكلام وبعض مشكلاته للدكتور أبو الوفا التفتازانى - ص ١٣١

(٣) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - الطبعة الاولى - ص ١٤٩ - ١٥٠ ، وأيضاً : المقدمة لابن خلدون - ص ٧١٥ ، وأيضاً : الخطط المقرئية للمقرئى - ج ٤ - ص ١٨١

ومن ثم يذهب ابن تيمية متابعاً مذهب السلف ، فينفي مماثلة البارئ للمخلوقات . إذ يرى أن الصفات في مذهب السلف هي كالذات ، فكما أن ذات الله ثابته الحقيقية وقد اجتمعت فرق المسلمين على ذلك . كما أنها ثابتة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، فإن صفاته أيضاً ثابتة حقيقية من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، وإنما تدل الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي لها . وإذا كانت النصوص - فيما يشير ابن تيمية - قد أمسكت عن بيان كيفيةها ، ولم يصل العقل إلى معرفة هذه الكيفية ، فإنه من الواجب أن نتوقف عن التوصل إلى الحقيقة الباطنية للكيفية الإلهية وما يستلزمها من صفات قديمة .

فاذا كان الغزالي وأئمة قد ذهبوا فيما سبق ، فجعلوا الصفات على ثلاثة أقسام : حقيقة محضة ، كالوجود والحياة ، وحقيقة ذات إضافة ، كالعلم والقدرة وغيرها من صفات الذات ، وإضافية محضة ، كالعلمية والقبلية والصفات السلبية وصفات الأفعال ، وكان القسم الأول لا يجوز عندهم بالنسبة إلى صفات الله التغير فيه مطلقاً بل أنهم اعتبروها صفات أزلية قديمة بقدم الذات وكان القسم الثالث يجوز فيه التغير مطلقاً فكانت صفات حادثة بحدوث أفعال الله وكان القسم الثاني عندهم لا يجوز التغير فيه ذاته بل يجوز في متعلقه ، فكانت صفات ذاته سبحانه بذلك قديمة بقدم البارئ ، غير أن لها تعلقات حادثة (١) .

إذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى ذلك ، فإن قولهم لم يقنع ابن تيمية :

(١) الجرجاني : شرح المواقف للإيجي مع حاشيتي عبد الحكيـم السيالكوتى وحسن حلمي - المجلد الرابع - ٨٠ - ص ٣٨ .

فهو وأن وافقهم بقيام الصفات بالذات ، فانه ينكر قائلهم بقدمها ولزومها للذات أزلاً رابداً ، وأنها لا يتعلق شئ منها بمشيئة الله واختياره .

يقول ابن تيمية في « رسالة الفرقان » ما ملخصه : « وابن كلاب ومن تبعه كالأشعري والقلاسنى ومن تبعهم ، أثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ، ومثل كون فعله الاختيارى يقوم بذاته ، ومثل كونه يحب ويرضى عن المؤمنين بعد إيمانهم ويغضب ويغض الكافرين بعد كفرهم ، ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يفعلوها . كما قال تعالى « وقل إعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » فأنبت رؤية مستقبله ، ومثل كونه نادى موسى حين أتى نداء قام بذاته ولم يناده قبل ذلك .

والقرآن والأحاديث وأقوال السلف والأئمة كلها تخالف هذا ، وتبين أنه ناداه حين جاء ، وأنه يتكلم بمشيئته في وقت بكلام معين ، كما قال تعالى « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » ، وأنه إذا خلق المخلوقات رآداً وسمع أصوات عبادته وكان ذلك بمشيئته وقدرته ، إذ كان خلقه لهم بمشيئته وقدرته ، وبذلك صار يراهم ويسمع كلامهم » (١) .

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى - ج ١ - رسالة الفرقان - ص ١٠٢ وما بعدها .

خاتمه

نعلنا قد لاحظنا بعد دراسة آراء الغزالي فيما يتعلق بموضوع بحثنا ،
تناقضاً ملحوظاً ، من حيث نسبة آرائه إلى أى من المذاهب أهو
المذهب الاشعري المتوسط بين العقل والنص الذى حاولنا بقدر الإمكان
إبرازه من خلال هذا البحث أم هو المذهب السنى التوقيئى
غير أن موقف الغزالي من هذه المشكلة قد اتمم بزرعة عقلية انضجحت فى
أغلب نواحي معالجته لها وإفتقر إليهما مذهب السلف

أم عساه يكون مذهباً فلسفياً قائماً فيما يقوم على التحويل على العقل
وحده واعتباره المصدر الأول الذى تستمد منه أمور العقائد دونما حاجة
إلى الشرائع ولكن الغزالي لم يكن فى أى فترات حياته الفكرية
سواء فى تناوله لهذا الموضوع من الجوانب الإلهية فى الفكر الإسلامى أو
فى غيره ، فيلسوفاً ، ولم يقم يوماً ما رافعا لواء الفلسفة ناصراً مذهب أهلها ،
بل على العكس من ذلك كان من أشد من هاجموا الفلاسفة وحملوا عليهم ،
حتى استطاع أن يقوض عرى مذهبهم وأن يأتى عليه من القواعد ، فلم تقم
له قائمة بعده . أضف إلى ذلك أن منهجه عموماً لا ينبىء عن التزام بأى عنصر
من عناصر المذهب الفلسفى ، فهو وإن هاجم الفلاسفة فتأثر ببعض ما قالوه
من خلال نقده لهم ، إلا أنه لم يكن فى يوم من الأيام فيلسوفاً .

فاذا كانت المنهج الفلسفى يقوم على أساس الإيمان بالعقل وبحدوده
الصوربة ، والى تعنى أول ماتعنى بدراسة العال والأسباب ، فقد حض الغزالي
مراراً على ترك دراسة العال .

وإذا كانت الفلسفة تقوم على تقصى الحقيقة بطريقة تعليمية ، فقد مال الغزالي إلى العلوم الإلهامية التي تحصل بطريق الكشف وهذا كله يقطع بخروجه عن دائرة الفلسفة وطاير الفلاسفة ، خلافا لما ارتآه كثير من الباحثين ، جين نسبوا الغزالي في آرائه في هذا الموضوع وغيره إلى الفلسفة ووضعوه بين رجالها ، وهو منهم براء . وهو ما يتضح من خلال البحث الذى بين أيدينا ، إذ كان منهجه في معالجته منهجاً كلامياً جديلاً صوفياً في أغلب نواحيه . وهو يفارق بذلك المنهج الفلسفى جملة وتفصيلاً .

غير أن الغزالي قد ذهب فى كثير من الأحيان إلى مهاجمة المنهج الكلامى وحمل على علم الكلام وأهله بصورة لا تقل عن هجومه وحمله على الفلسفة وأهلها

تساؤلات عديدة من خلال هذا البحث ، لم نهد فيها إلى حل ، إلا بعد أن طالعنا بعمق آراءه الصوفية والتي وضعها فى الفترة التي أعقبت فترة شكه التي مر بها ولازمته مدة ليست بالقصيرة ، وهي التي اهتدي فيها إلى نظرية الكشف الصوفية .

وتلك الفترة هي التي يسكن فيها أن نستمع آليفه لتصوير المذهب الحق عنده وبخاصة كتيبه التي أسماها بالمضنونة ، إذ ليست كل مؤلفاته في هذه الفترة تصلح لأن تقوم دليلاً على تصوير مذهب الحق لأن الغزالي لم يتخل فى هذه الفترة أبضاً عن مذهب أهل السنة الذى نقله إليه أساتذته من الاشاعرة ، وهو نفسه يصرح بأنه مذهب الدولة التي نشأ بين أحضانها ومذهب المدارس التي درج فى حجرانها ، ومذهب الاستاذة الذين تعهدوه

بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره ، فإن بعض هذه المؤلفات هي مما ألفها الغزالي لغيره لا لنفسه

إذن فمذهبه الحق الذي يجب أن نلتزم آراءه فيه هو المذهب الصوفي والذي تزخر به كتيبه المضمنة - ونة التي أودعها كما يقول خالص الحقيقة وصريح المعرفة ، وتلك هي المعرفة الصوفية والتي موضوعها ذات الله وصفاته وأفعاله وهو أسمى موضوع لاسمى معرفة ، هذا فصلا عن مؤلفاته الكلامية التي صور فيها الحقيقة صوراً مختلفة على حسب تفاوت الاستعدادات والمدارك.

والغزالي بذلك قد سهل على الباحثين أن يفهموه فهماً صحيحاً . ولكن رغم ذلك لم يتخاض الكثير منهم من رتبة الهوى ، فنسبوه حيناً إلى المذهب الفلسفي قائلاً بقدوم العالم والفيض ، وأحياناً كثيرة إلى فرق المتكلمين جدلياً لا هم له إلا نصره آرائه وآراء أسلافه وجهل بما عداها ، مقلداً غائصاً في ظلمات التقليد ، محجوباً عن ضياء العقل والمعقول . بينما لذب بعضهم أن ينسبوه إلى الصوفية الفلسفية قائلاً بالاتحاد والحلول ، أو بنظرية اشراقية تقوم على القول بوحدة الوجود كالتي نراها عند ابن عربي (٦٢٨ هـ) .

ونحن نوضح ذلك بما يلي ضوءاً كافياً على مذهب كليهما . فالغزالي وإن قال بوحدة الوجود بمعناها السني أو بمعنى آخر قد خاض تجربة الفناء في التوحيد الذي هو ثمرة المعرفة الصوفية التي موضوعها ذات الله وصفاته وأفعاله ، فلم ير إلا الله تعالى ، ولم يعرف غيره ، وعلم أنه ليس في الوجود إلا هو وأفعاله ، فلم ينظر إلى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث أنه عبد الله . فقد قام في الحقيقة بذلك فيما يسميه بعلم المكاشفة ، حول مشكلة الواحد والكثير .

وهي مشكلة متافيزيقية ، عالجتها الفلسفة اليونانية ، كما عالجها المشائون المسلمون . غير أن الغزالي قد سلك في معالجة هذه المشكلة مسلكا إسلاميا سنيا يختلف في جملته وتفصيلاته عن الأسلوب الذي اتبعه الفلاسفة في علاجهم لهذه المشكلة .

فقد حاول أن يقدم لها حلا على أساس شعورى لا عقلى في قوله بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة إلى الأشياء . فيمكن أن ندرك الشيء الواحد على أنه كثير ، كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد . فالوحدة عند الغزالي ليست وجودية وإنما شهودية ، إذ كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له إعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة . فهو باعتبار من الاعتبارات واحد ، وباعتبارات آخر سواه كثير .

وهكذا كان الغزالي حريصا كل الحرص على الملاءمة بين الفناء والعقيدة الإسلامية في التوحيد ، فانه لم ينطلق كأصحاب وحدة الوجود إلى القول بأنه : ما ثم غير ، وإنما نجعل الوحدة التي نتم في حال الشهود غير منافية للكثرة ، وبميز بين وجود الله ووجود العالم .

يقول نيكلسون مرافعا عن الغزالي وموضحا ما ارتأيناه من أن الغزالي قد أوصد بنظريته السنية في التوحيد الباب أمام وحدة الوجود بالمعنى الصوفي الفلسفي : « أما الغزالي نفسه فقد تشبث دائما بنقطتين جوهريتين ، لم تجرح من أجلها عقيدته في الإسلام : الأولى تقديسه للأشعر . والثانية رجحه نظره في الألوهية ، فانه أوصد الباب في رجحه مذهب وحدة الوجود بقوله مع أهل السنة : ان الله تعالى ذات واحد مخالفه للجواند ، وأنه بمقدار ما يتحقق في النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية ، يكون إستمادها

لمعرفة الله ، وأن العبد عبد والرب رب ، ولن يصير أحدهما الآخر البتة .

ويشير الأستاذ ستيس أيضا الى حقيقة نظرية (الفناء في الله) (Absorption in God) عند الغزالي ، فيذكر أن الغزالي ، في هدوه فلسفي ، ينكر تفسير هذه التجربة على أنها تقتضي الوحدة مع الله ، ويبرأها بالتأكيد متفق مع الالثنائية (Dualism) ، ومذهبه في الفناء ذو طابع سيكولوجي .

ويرى ستيس أن الوصف السيكولوجي (لفناء) لا يقتضي من تلقاء نفسه أى نظره منطقية أو وجودية في الوحدة أو الكثرة ، لأن كلا النظريتين تنسق معه وهو - أى الغزالي - يذكر أن الفناء غيبة الوجود الفردي للذات فقط .

وبذلك يكون الغزالي قد أعطى تفسيراً (inter Pretation) لتجربة وحدة الوجود أو الفناء . مغايراً للتفسير البسطامي والحلاج ، مع أن التجربة واحدة

ولكن الغزالي ، إن اختلف مع البسطامي والحلاج في تفسيرهم الفلسفي للفناء ، فإنه لم يختلف كثيراً مع ابن عربي في نظريته في وحدة الوجود (Pantheism) وهي التي تقرم عند الأخير على دعائم ذوقيه أساساً ، وهو يعبر عن مذهبه في الوحدة ، فيقول « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها » وهذا في حسابنا لا يعبر عن اختلاف ابن عربي مع الغزالي في القول بالوحدة بمعناها السني الاسلامي .

فهو وإن كان يؤمن في نظريته في الوجود بالفَيْض (emanation) ولا يؤمن بالخلق من العدم (Creation ex nihilo) ويعنى بهذا الفيض أن

الله أبرز الأشياء من وجود علمى الى وجـ ود عيـنى ، ويفسر الموجودات
: « التجلى الإلهى الدائم الذى لم يزل ولا يزل وذهور الحق فى كل آن
فيا لا يحصى عدده من الصور » .

وهو وأن اقتضى مذهبه فى وحدة الوجود عدم القول بالممكن فى
مقابل الواجب ، أى الممكن بمعنى الموجود المتغير الحادث ، بل يقول
بالأعيان الثابتة الضرورية بذاتها بمعنى أنها موجودات بالقوة لا بد لها من أن
توجد بالفعل ، وهى ما يسميه الفلاسفة بواجب الوجود بغيره ، أى هى التى
يكون وجودها ضروريا بغيرها .

فاذا كانت نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود تقتضى بكون الحقيقة
الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتهما وأسمائهما ، لا تعدد
فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات ، إذا نظرت اليها من حيث ذاتها
قلت هى الحق ، وإذا نظرت اليها من حيث صفاتها قلت هى الخلق

إذا كانت تلك هى نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود فانا نقول بأنها
لا تختلف مع ما قاله الغزالي فى تجربته فى ﴿ الفناء فى التوحيد ﴾ الا من حيث
الصياغة التى صاغ بها كلامها نظريته .

نقول ذلك إذا ما نظرنا الى وحدة الوجود قسما منها الى : وحدة فى
المطاق ، ووحدة فى الوجدان ، ووحدة فى الكون أو اليجاد . والإنسان
يتصل بموجده ويتوحد بحالقه بالمعنى الأخير ، دون الأول والثانى ، وهو
المعنى عند كليهما بوحدة الوجود . إذ أن وجود الانسـ ان بهذا المعنى هو
وجود الحق ووجود الحق هو رجوة ، وذلك باعتبار الفارق بين الوجود ن

فالإنسان وجوده حادث ووجوده سبحانه قديم ، والإنسان موجود في الزمان والمكان ووجود الله ليس في زمان ولا مكان .

ومن هذه الزاوية كان الاتفاق بين الغزالي وابن عربي في قولهما بوحده الوجود . فإذا كان الغزالي قد فرق بين الوحدة والكثرة في الذات الإلهية تفرقه اعتبارية ، وكان معنى ذلك عنده أن الذات والصفات والأفعال الأسماء الإلهية وحده واحدة لا تنفصل كل منها عن الأخرى ، فكان الكل في وحده . وإذا كان قد ميز بين وجود الله ووجود العالم بالمعنى النوعي .

وإذا كان الغزالي قد قام فترهه الباري سبحانه عن التعلقات الجسمانية الحادثة في الزمان والمكان من ناحيتين : ناحية العقل ، في قوله تعالى « ليس كمثله شيء » فقال بأنه موجه للعقول في تجريدها الأشياء عن معانيها الجزئية ، وناحية الحس والخيال ، في قوله « وهو السميع البصير » إذ ندرك المسموعات والمبصرات عن طريق الحواس والخيال .

وإذا كان الغزالي قد رفض تنسير كل من الحلاج والبسطامي للوحدة في الوجود ، بالمعنى الأولي أو الاتحادى إذا كان ذلك هو ما ارتآه وما عناه الغزالي في قوله بالبناء في التوحيد ، أو بوحدة الوجود ، فهو عين ما ارتآه ابن عربي فيما يتصل بنظريته في وحدة الوجود ، والتي كن أول واضعيها في التصوف الإسلامى ...

وقد آثرنا أن تفصل ذلك في مقام خاتمتنا لهذا البحث ، واكتفينا بالإشارة إليه من ثناءه دونما تفصيل ، حرصا منا على عدم الخروج عن دائرة بحثنا . - أنه يتركز في المقام الأول حول توضيح لآراء الغزالي من ناحية

نسبتها إلى مدرسة الأشعرية أما آراؤه التي تأثر فيها بمصادر غير اشعرية ، والتي نحصرها في المؤثرات الصوفية السنية ، فقد أفردنا لتوضيحها هذا المقام ... وعسانا نكون بذلك قد ألقينا الضوء بصورة كافية وأمطنا الغطاء عن الحقيقة الصوفية التي سطع بها موقف الغزالي ، ولسنا نقصر هذا القول على موضوع الصفات وحده دون غيره ، إذ أنه من الخطأ أن ننهم مذهب الغزالي في عمومته منفصلا عن نزعتة الصوفية ، تماما كما لا يمكننا فهمه بفصله عن نزعتة الكلامية الاشعرية .

نقول ذلك في محاولة من جانبنا لتأويل آرائه في هذا المجال . . وإذا كنا قد اختلفنا في هذه النقطة بالذات مع كل الذين تعرضوا لها بالدراسة ، فاننا لا نزع أن هذه المحاوله من جانبنا هي وحدها الصحيحة دون غيرها ، ومن هنا اكتفينا بالتنبيه اليها في هذا المقام ، دون تطبيقها على أجزاء البحث .

فاذا تأكدت صحتها في المستقبل ، فان ذلك سيؤدي الى اعاده النظر في كثير من الاحكام المتعلقة بهذا الموضوع ، وغيره من الموضوعات التي تزخر بها آراء الغزالي ...

أرجو الله أن يوفقنا جميعا الى سبل السداد والرشاد ... واعوذ به من علم لا ينتفع به صاحبه ، ولا يفيد به غيره ...



مصادر ومراجع للدراسة

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

- ١ - دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - القاهرة (مواد : أشعري الله - باقلاني - جويني - زمان - شيب - غزالي - كلام)
- ٢ - ابن أبي الحديد [عز الدين] : شرح نهج البلاغة - دارالكتب العربية ، القاهرة سنة ١٩١١
- ٣ - ابن الاثير : الكامل - طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨
- ٤ - ابن تيمية [تقي الدين] : دره تناقض العقل والنقل - الجزء الاول ، القسم الاول - تحقيق د. محمد رشاد سالم ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة سنة ١٩٧٠
- ٥ - ابن تيمية [تقي الدين] : مجموعة الرسائل الكبرى - مكتبة السنة المحمدية القاهرة بدون تاريخ .
- ٦ - ابن تيمية [تقي الدين] : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول - طبعة بولاق القاهرة سنة ١٩٢٧
- ٧ - ابن الجوزي : تلبيس ابليس - نشرة وتعليق منير الدهشقي ، المطبعة المنيرية ، القاهرة - وبدون تاريخ .
- ٨ - ابن حزم : الفصل في الملل والنحل والأهواء - مكتبة السلام ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٩ - ابن حنبل [الإمام أحمد] : الرد على الزنادقة والجهمية - من كتاب عقيدة السلف تحقيق د. النشار وعماد طايي ، منشأة المعارف - ، اسكندرية ، سنة ١٩٧٠ م .

- ١٠ - ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٤٨
- ١١ - ابن خلدون : المقدمة - تحقيق د. علي عبد الواحد وافي - الطبعة الأولى ، لجنة البيان العربى ، القاهرة سنة ١٩٦٠ ، طبعة أخرى ، دار النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٧٩
- ١٢ - ابن رشد (القاضى محمد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - طبعة القاهرة سنة ١٨٩٥ ، طبعة أخرى ، مطبعة الشرق الإسلامية ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٣ - ابن رشد (القاضى محمد) : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة - تحقيق د. محمود قاسم ، مكتبة الانجلو . القاهرة سنة ١٩٥٥ ، طبعة أخرى ، القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ، سنة ١٩١٠ م .
- ١٤ - ابن رشد (القاضى محمد) : ضميمه لمسألة العلم القديم - نشرة مولر ، ميونيخ سنة ١٨٥٩ ، طبعة أخرى ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٥ - ابن رشد (القاضى محمد) : تهافت التهافت - تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨١ ، طبعة أخرى سنة ١٩٠١
- ١٦ - ابن رشد (القاضى محمد) : تلخيص كتاب النفس لأرسطو - تحقيق د. أحمد فواد الالهوانى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٠
- ١٧ - ابن رشد (القاضى محمد) تلخيص كتاب الحس والمحسوس لأرسطو - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، القاهرة سنة ١٩٥٤

١٨ - ابن رشد (القاضي محمد) : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو - تحقيق
د عثمان أمين ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٨ ، طبعة
أخرى تحقيق الأب موريس ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت
سنة ١٩٣٨ - ١٩٥٢

٩ - ابن رشد (القاضي محمد) : تلخيص السباع الطبيعي لأرسطو - طبعة
حيدر آباد الدكن ، سنة ١٩٤٧

٢٠ - ابن سينا : الشفاء - القسم الإلهي ، ١ ، تحقيق الأب قنواتي
وسعيد زايد ، ٢ ، تحقيق د. محمد يوسف موسى وسعيد
زايد ، الإدارة العامة للثقافة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٠

٢١ - ابن سينا : النجاة في الحكمة الطبيعية والمنطقية - القسم الإلهي ، نشرة
الكردي ، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨

٢٢ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - شرح نصير الدين الطوبى ، القسم
الإلهي - طبعة د. سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، دار المعارف
سنة ١٩٥٨

٢٣ - ابن سينا : الرسالة العرشية - موجودة بدار الكتب ضمن (مجموعة
فلسفية) [رمزاو] ، رقم ٣٣٢٩

٢٤ - ابن طفيل : حي بن يقظان - تحقيق د. أحمد أمين ، دار المعارف ،
القاهرة ، سنة ١٩٥٩

٢٥ - ابن عربي (محي الدين) الفتوحات المكية - تحقيق د. عثمان يحيى ،
مراجعة د. ابراهيم مذكور ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة
بدون تاريخ .

- ٢٦ - ابن عربي (محي الدين) : فصوص الحكم - تحقيق د. أبو العلاء عفيفي ،
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، طبعة أخرى
شرح القاشاني ، القاهرة سنة ١٣٠٩
- ٢٧ - ابن قدامه (الفقيه الحنبلي) : لمعة الاعتقاد - مكتبة السنة المحمدية ،
القاهرة بدون تاريخ .
- ٢٨ - ابن نباته : شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون . طبعة القاهرة
سنة ١٨٦١ .
- ٢٩ - ابن هشام : شذور الذهب - تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد ،
الطبعة الخامسة ، القاهرة سنة ١٩٥١
- ٣٠ - أبو البركات (هبة الله على بن ملكا البغدادي) : المعتبر في الحكمة -
القسم الإلهي ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ٣٥٨ هـ .
- ٣١ - أبو البقاء الكلبيات - طبعة برلاق ، القاهرة ١٢٥٣ هـ .
- ٣٢ - أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - دار المعارف ، القاهرة
سنة ١٩٧٤
- ٣٣ - أبو ريده (د. محمد عبد الهادي) : إبراهيم بن سيار النظام وآرائه
الكلامية والفلسفية - القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر
الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ م
- ٣٤ - أبو ريده (د. محمد عبد الهادي) : مقدمة كتاب مذهب الذرة عند
المسلمين - لبيدليس الترجمة العربية ، مكتبة النهضة المصرية ،
القاهرة سنة ١٩٤٦
- ٣٥ - أبو ريده (د. محمد عبد الهادي) : مقدمة التمهيد للباقلاني - طبعة
القاهرة سنة ١٣٦٧

٣٦ - أبو ريده (د. محمد عبد الهادى) : تعليقات على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور - الترجمة العربية، الطبعة الثالثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٥٤

٣٧ - الأخطل (غويث بن غوث - الشاعر) : ديوان الأخطل - الطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة ١٨٩١

٣٨ - إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا - طبعة القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، تصحيح خير الدين الزركلى ، سنة ١٩٢٨ ، طبعة صبيح - القاهرة سنة ١٩٣٩

٣٩ - إقبال (د. محمد) : تجديد التفكير الدينى في الإسلام - ترجمة عباس محمود العقاد - لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٥٥

٤٠ - الاسفرايينى (أبولمنظفر) : التبصير فى الدين وتميز الفرقة اللاحية عن الفرق الهاالكين - نشرة زاهد الكوثرى ، مطبعة الخانجى ، القاهرة سنة ١٩٥٥

٤١ - الأشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل) : مقالات الإسلاميين - طبعة الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠

٤٢ - الأشعرى (أبو الحسن على ابن اسماعيل) : الإبانة عن أصول الديانة - تحقيق د. فوقية حسين ، دار الأنصار، القاهرة سنة ١٩٧٧

٤٣ - الاشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل) : اللع فى الرد على أهل الزيغ والبدع - نشرة الأب ريتشارد مكارثى اليسوعى ، المكتبة الشرقية ، بيروت سنة ١٩٥٧ ، طبعة أخرى نشرة د. غرابه ، مكتبة الخانجى ، القاهرة سنة ١٩٥٥

٤٤ - الاشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل) رساله استتحسان الخوض في علم الكلام تحقيق الأب يسوعى - المكتبة الشرقية ، بيروت سنة ١٩٥٧ ، طبعة أخرى بحيدر أباد الدكن سنة ١٩٣٢ ، وقد نشرها نفس المحقق مع ترجمة انجليزية في كتابه (مذهب الاشعري الكلاى

The Theology of Al-Ash, ari, Beyrcut 1953.

٤٥ - الآلوسى (د. حسام الدين) : حوار بين المتكلمين والفلاسفة - مطبعة الزهراء بغداد سنة ١٩٦٧

٤٦ - الآمدى (سيف الدين) أبكار الافكار فى أصول الدين - مخطوطة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات بالجامعة العربية ، رقم ١ - ٢ [علم كلام] .

٤٧ - الآمدى (سيف الدين) غاية المرام فى علم الكلام ... تحقيق حسن محمود عبد اللطيف - المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ، لجنة إحياء التراث الإسلامى ، القاهرة سنة ٩٧١

٤٨ - الإهوانى (د. أحمد فؤاد) مقدمة الجزء الرابع من ظهر الاسلام للدكتور أحمد أمين ح ٤ - مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٨٢

٤٩ - الإهوانى (د. أحمد فؤاد) مذاهب الإسلاميين للاشعري - مقالة بمجلة تراث الانسانية - الجزء الخامس .

٥٠ - الإهوانى (د. أحمد فؤاد) الفلسفة الاسلامية - المؤسسة المصرية العامة ، للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٦٢

٥١ - - الایچی (عضد الدین) : المواقف فی علم الکلام - مكتبة المتنبي ، القاهرة سنة ١٩٨٣ ، طبعه أخرى ، فی ثمانية أجزاء بشرح الجرجاني وحاشيتي السیالکونی وحسن جلبي ، مطبعة السعادة ، القاهرة سنة ١٩٠٧ ، طبعة أخرى بشرح الجرجاني تحقيق د. محمد المهدي ، مكتبة الأزهر ، القاهرة سنة ١٩٧٦
٥٢ - الباجوري : حاشية علی تحفة المريد علي جوهره التوحيد لابراهيم اللقاني ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٥٣ - الباقلاني : (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب) - التمهيد فی الرد علی الممحنة والمعلقة والقراطة والخوارج ، تحقيق د. الخفيري وأبو ريده ، القاهرة دار الفكر العربي ، سنة ١٩٤٧ ، طبعة أخرى بتحقيق الأب يسوعی ، المكتبة الشرقية ، بيروت سنة ١٩٥٧

٥٤ - الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب) : رسالة الحرة - تعليق زاهد الكوثري ، مكتبة نشر الثقافة الاسلامیة ، القاهرة سنة ١٩٥٠

٥٥ - الباقلاني ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب) : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات - نشرة الأب يسوعی . طبعة بيروت سنة ١٣٧٧ هـ .

٥٦ - الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب) : إعجاز القرآن - تحقيق وتقديم السيد صقر ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٧٤ هـ .

٥٧ - البغدادي (عبد الظاهر بن طاهر) : أصول الدين - طبعة استانبول ، مطبعة الدولة ، سنة ١٩٢٨ م - سنة ١٣٤٦ هـ .

- ٥٨ - البغدادى (عبد القاهر بن طاهر) : الفرق بين الفرق ... تحقيق طه
عبدالرؤوف سعد ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، بدون تاريخ
- ٥٩ - البقرى (أبو العطا) : تفكير الغزالي الفلسفى ، القاهرة سنة ١٩٥٠
- ٦٠ - البهى (د. محمد) : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى .. دار الكاتب
العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧
- ٦١ - البياضى : إشارات المرام من عبارات الإمام - نشرة يوسف عبدالرازق
طبعة القاهرة سنة ١٣٦٨
- ٦٢ - البيرونى (أبو الريحان محمد بن أحمد) : الآثار الباقية من القرون
الخالية - نشرة المستشرق سخاو . ليبرج سنة ١٩٢٣
- ٦٣ - البيهقى (أبو بكر الحسين النيسابورى) : الأسماء والصفات - تحقيق
الشيخ زاهد الكوثري ، مطبعة السعادة ، القاهرة سنة ١٣٥٨
- ٦٤ - البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين النيسابورى) : الاعتقاد على مذهب
السلف أهل السنة والجماعة - تصحيح عبد الله الفيارى ،
دار العهد الجديد ، القاهرة سنة ١٩٥٩
- ٦٥ - التفتازانى (سعد الدين) : شرح المقائيد النسفية .. طبعة محمود شاكر ،
القاهرة سنة ١٣٣١ ، طبعة أخرى ، دار الطباعة العامة
استانبول ، بدون تاريخ .
- ٦٦ - التفتازانى (د. أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة
للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٩٧٩
- ٦٧ - التفتازانى (د. أبو الوفا) : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة
القاهرة الحديثة القاهرة سنة ١٩٥٧

- ٦٨ - التهانوني : كشف اصطلاحات الفنون - طبعة كلكتا سنة ١٨٩٢ ،
طبعة أخرى تحقيق د. لطفى عبد البديع ، المجلس الأعلى
للثقافة القاهرة سنة ١٩٦٣
- ٦٩ - التوحيدى (أبوحيان) . المقابسات - نشرة حسن السندوبى ، الطبعة
الأولى ، المكتبة التجارية ، القاهرة سنة ١٩٢٩
- ٧٠ - الجامى (ملا عبد الرحمن) الدورة الفاخرة - ملحق بكتاب « أساس
التقديس » للرازى ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة سنة ١٩٣٥
- ٧١ - الجر (د. خليل حنا الفاخورى ، تاريخ الفلسفة العربية جزئين ، الطبعة
الثانية ، دار الجيل ، بيروت سنة ١٩٨٢ ، الطبعة الاولى دار
المعارف بيروت ، ح ١ سنة ١٩٥٧ ، ح ٢ سنة ١٩٥٨ .
- ٧٢ - الجرجاني (السيد شريف علي بن محمد) التعريفات - طبعة الحلبي ،
القاهرة سنة ١٩٣٨ م - سنة ١٣٥٧ هـ .
- ٧٣ - الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد شرح المواقف ، مطبعة السعادة ،
القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .
- ٧٤ - الجوزيه (شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم) دفع شبه التشبيه ، موجود
بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ١٦٨٥
- ٧٥ - الجوزيه (شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم) اجتماع الجيوش
الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، تصحيح ومراجعة
عبد الله بن حسن و ابراهيم الشورى ، المطبعة المنيرية ،
القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .
- ٧٦ - الجوزيه (شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم) إعلام الموقعين عن
رب العالمين ، طبعة منير الدمشقي ، القاهرة . بدون تاريخ .

- ٧٧ - الجوينى (أبو المعالى عبد الملك بن يوسف) : الشامل فى أصول الدين - تحقيق على سامى النشر وآخرون ، منشأة المعارف ، اسكندرية سنة ١٩٦٩ ، طبعة أخرى نشرها هلموت كلوبفر ، جزء أول ، دار العرب للبستانى ، القاهرة سنة ١٩٦٠ سنة ١٩٦١ .
- ٧٨ - الجوينى (أبو المعالى عبد الملك بن يوسف) : لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. فوقية حسين سلسلة تراثنا المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة سنة ١٠٦٥ .
- ٧٩ - الجوينى (أبو المعالى عبد الملك بن يوسف) : الارشاد إلى قطع الأدلة فى أصول الاعتقاد تحقيق د. محمد يوسف موسى وآخر ، نشرة الخانجى القاهرة سنة ١٩٥٠ .
- الجوينى (أبوالمعالي عبدالمملك بن يوسف): العقيدة النظامية فى الاركان الاسلامية تحقيق زاهد الكوثرى ، مطبعة الانوار، القاهرة سنة ١٩٤٨
- ٨١ - الحصنى : ذبوع شبه من شبه ، طبعة الحلبي ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ
- ٨٢ - الحنفى (ابن أبى العز) : شرح العقيدة الطحاوية ، تحقيق أحمد شاكر دار المعارف ، القاهرة سنة ١٣٧٣ هـ .
- ٨٣ - الخفاجى : أسرار الفصاحة ، طبعة الخانجى ، القاهرة ، بدون تاريخ
- ٨٤ - الخوارزمى : مفيد العلوم ومبيد الهموم ، طبعة المطبعة الشرقية ، القاهرة - سنة ١٣٨٢ هـ .
- ٨٥ - الحياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق وتعليق د. نيرج ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

- ٨٦ - دمشق (ابن عساكر) تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام
الاشعري ، تعليق وتقديم محمد زاهد الكوثري ، نشرة
القدس ، مطبعة التوفيق ، دمشق ، سنة ١٣٤٧ هـ .
- ٨٧ - الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد) شرح العقائد العضوية
وحاشيتي السيلكوتي ومحمد عبده ، الطبعة الأولى ، المطبعة
الخيرية ، القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .
- ٨٨ - الذهبي (شمس الدين) : المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض
كلام أهل الرفض والاعتزال ، المطبعة السلفية ، القاهرة
بدون تاريخ .
- ٨٩ - الرازي (نحر الدين محمد بن عمر) : معالم أصول الدين ، تحقيق
طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة
بدون تاريخ .
- ٩٠ - الرازي (نحر الدين محمد بن عمر) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين
تحقيق د. علي سامي النشار ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة
سنة ١٩٣٨ .
- ٩١ - الرازي (نحر الدين محمد بن عمر) : محصل أفكار المتقدمين
والتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين ، الطبعة الأولى
المطبعة الحسينية ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٩٢ - الرازي (نحر الدين محمد بن عمر) : أساس التقديس في علم الكلام ،
طبعة الحلبي ، القاهرة سنة ١٩٣٥ م - ١٣٥٤ هـ .
- ٩٣ - الرازي (نحر الدين محمد بن عمر) : لوامع البيان في أسماء الله تعالى
والصفات ، مكتبة الخانجي ، القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ

- ٩٤ - الرازى (نجر الدين محمد بن عمر) : المسائل الاربعين فى أصول الدين ، مكتبة الكليات الازهرية ، القاهرة ، بدون تاريخ.
- ٩٥ - السبكى (تاج الدين عبد الوهاب بن على) : طبقات الشافعية الكبرى دار المعرفة بيروت ، بدون تاريخ ، طبعه أخرى ، المطبعة الحسينية بالقاهرة بدون تاريخ .
- ٩٦ - السنوسى (محمد بن يوسف) : مقدمه فى أصول الدين ، نشرة لوسيانى بالجزائر مع ترجمه فرنسية .. سنة ١٩٠٨ .
- ٩٧ - الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل .. تحقيق عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة سنة ١٩٦٨ ؛ طبعه أخرى ، نشرة محمد سيد كيلانى ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٩٨ - الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) نهاية الاقدام فى علم الكلام ، تصحيح جيوم .. طبعة المثنى ببغداد ... بدون تاريخ .
- ٩٩ - الصابونى : عقيدة السلف ، موجود بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ٨١٣ ، توحيد .
- ١٠٠ - الطحاوى (أبو جعفر) : العقيدة السلفية . شرح صدر الدين الحنفى ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ١٠١ ... الطوسى (نصير الدين) : شرح المحصل للرازي ، المكتبة الحسينية ، القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .
- ١٠٢ - العراقى (د. محمد عاطف) : الفلسفة الاسلامية . سلسله كتابك — العدد ٥٥ ، دار المعارف ، القاهرة .. سنة ١٩٧٨ .

- ١٠٣ - العراق « د. محمد عاطف العراقي » المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - الطبعة الاولى - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٨٠ .
- ١٠٤ - العراق « د. محمد عارف » تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية الطبعة الرابعة - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٧٩ .
- ١٠٥ - العراق « د. محمد عاطف » النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - الطبعة الثالثة - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٨٢ .
- ١٠٦ - العراق « د. محمد عاطف » : مذاهب فلاسفة المشرق - الطبعة السابعة - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٨٥ .
- ١٠٧ - العراق « د. محمد عاطف » . الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - الطبعة الاولى - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٦٩ .
- ١٠٨ - العراق « د. محمد عاطف » : ثورة العقل في الفلسفة العربية - الطبعة الرابعة دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٨٧ .
- ١٠٩ - العراق « د. محمد عاطف » : السيتايزيقا في فلسفة ابن طفيل ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٨٠ .
- ١١٠ - العراق « د. محمد عاطف » : مشكلة العلم الإلهي في الف - فكر الإسلامى مقالة بمجلة الفكر الإسلامى ، بيروت ، العدد الخامس والسادس من السنة الثانية سنة ١٩٧١ .
- ١١١ - الغرابي « الشيخ على » : أبو الهزبل العلاف - دار الفكر الحديث القاهرة سنة ١٩٥٤ .
- ١١٢ - انغزالى « أبو حامد » : معيار العلم - طبعة الكردي - مطبعة كردستان القاهرة سنة ١٣٧٩ هـ .

١١٣ - الغزالي (أبو حامد) : روضة الطالبين وعمدة السالكين - ضمن مجموعة الرسائل الفرائد - طبعة الجندى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١١٤ - الغزالي (أبو حامد) : جواهر القرآن - طبعة الجندى ، القاهرة ١٩٦٤ سنة . طبعة أخرى - المكتبة التجارية ، القاهرة سنة ١٩٣٣

١١٥ - الغزالي [أبو حامد] : أحياء علوم الدين - أربع مجلدات - دار أحياء الكتب العربية - القاهرة ، بدون تاريخ ، طبعة أخرى - دار الشعب ، القاهرة

١١٦ - الغزالي [أبو حامد] : الاقتصاد في الاعتقاد - نشرة الجندى ، القاهرة سنة ١٩٠٢ ، طبعة أخرى - مكتبة الحسين التجارية الطبعة الاولى . القاهرة .

١١٧ - الغزالي « أبو حامد » : الأربعين في أصول الدين .. دار الآفات ، بيروت بدون تاريخ .

١١٨ - الغزالي « أبو حامد » : انتقصد الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى - تحقيق د. فضلة شعاده - بيروت ، دار المشرق .

١١٩ - الغزالي « أبو حامد » : المستصفى من علم الأصول .. جزءان سنة ١٣٢٢ ، ١٣٢٤ الطبعة الاولى - مطبعة بولاق ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٢٠ - الغزالي « أبو حامد » : الجامع العوامل عن علم الكلام .. نشرة الجندى القاهرة سنة ١٩٧٠ ، طبعة أخرى ، القاهرة سنة ١٩٠٤ .

١٢١ - الغزالي (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا ،
الطبعة السادسة ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٨٠ ، الطبعة
الثانية سنة ١٩٥٥

١٢٢ - الغزالي (أبو حامد) : مشكاه الأنوار - تحقيق د. أبو العلا عفيفي ،
الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة سنة ١٩٦٤

١٢٣ - الغزالي (أبو حامد) ميزان العمل - طبعة الجندی ، القاهرة سنة ١٩٧٢
١٢٤ - الغزالي - أبو حامد) : المضمون به على غير أهله - طبعة الجندی ،
القاهرة سنة ١٩٧٠

١٢٥ - الغزالي (أبو حامد) الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية « المضمون
الصغير » طبعة الجندی ، القاهرة سنة ١٩٧٠

١٢٦ - الغزالي (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا ، دار
المعارف القاهرة سنة ١٩٦٣ ، طبعة أخرى ، الطبعة الثانية
المطبعة المحمودية التجارية ، القاهرة سنة ١٩٣٦

١٢٧ - الغزالي (أبو حامد) : المتقذ من الضلال - تحقيق د. عبد الحليم محمود
الطبعة الثانية ، مكتبة الانجلو ، القاهرة سنة ٩٥٥

١٢٨ - الغزالي (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - تحقيق
د. سليمان دنيا ، الطبعة الاولى ، دار إحياء الكتب العربية
القاهرة سنة ١٩٩١

١٢٩ - الغزالي (أبو حامد) : مدارج القدس في مدارج معرفة النفس ، مطبعة
الاستقامة القاهرة ، بدون تاريخ .

١٣٠ - الغزالي (أبو حامد) : قانون التأويل - المطبعة المحمودية ، القاهرة
بدون تاريخ .

- ١٣١ - الغزالي (أبو حامد) : محك النظر في المنطق - طبعة القاهرة
- ١٣٢ - الفارابي (أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة - المكتبة الحسينية ،
القاهرة سنة ١٩٤٨
- ١٣٣ - الفارابي (أبو نصر) : عيون المسائل - مطبعة السعادة ، القاهرة
سنة ١٩٠٧ .
- ١٣٤ - الفارابي (أبو نصر) : السياسة المدنية الملقب بـ « مبادئ الموجودات »
تحقيق د. فوزي متري نجار ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت
سنة ١٩٦٤ .
- ١٣٥ - الفارابي (أبو نصر) : فصوص الحكم - الطبعة الأولى ، القاهرة
سنة ١٩٠٧ .
- ١٣٦ - الفارابي (أبو نصر) : الثمرة المرضية في المسائل الفارابية - تحقيق
فريد رخ ديتريش ، طبعة ليدن سنة ١٨٨٩ .
- ١٢٧ - الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب) : القاموس المحيط -
المطبعة الحسينية ، القاهرة سنة ١٩١١
- ١٣٨ - الكندي (أبو يوسف يعقوب بن اسحق) : رسالة إلى المعتصم بالله في
الفلسفة الأولى ... تحقيق د. أبوريدة ، ضمن مجموعة رسائل
الكندي الفلسفية ، القاهرة سنة ١٩٥٠ ، طبعة أخرى
تحقيق د. أهواني ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة سنة ١٩٤٨
- ١٢٩ - الكوثري (الشيخ محمد بن زاهد) : تعليقات على كتاب الأسماء
والصفات - للبيهقي ، القاهرة سنة ١٣٥٨
- ١٤٠ - الكوثري (الشيخ محمد بن زاهد) : حاشية على « التبصير في الدين »
للاسفراييني ، طبعة الخانجي ، القاهرة سنة ١٩٥٥

١٤١ - الكوثري (الشيخ محمد بن زاهد) تعليقه على «رسالة الحرة» للباقلاني

مكتبة نشر الثقافة ، القاهرة ١٩٥٠

١٤٢ ... المرتضى (السيد) : تبصرة العوام في معرفة مقالات الإناث ... طبعة

طهران سنة ١٣١٣ هـ.

١٤٣ ... المقرئ (احمد بن علي بن عبد القادر) : الخطط المقرئية ، مطبعة

النيل ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ.

١٤٤ ... الملطي (أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن) . التنبيه والرد على

أهل الأهواء والبدع ، طبعة مكتبة المعارف ، بيروت سنة

١٢٨٨ هـ - سنة ١٩٦٨ م .

١٤٥ - المكلائي (ابن الحجاج يوسف بن محمد) : كتاب لباب العقول في

الرد على الفلاسفة في علم الأصول ، تحقيق د. فوقية حسين

دار الانتصار ، الطبعة الاولى ، القاهرة سنة ١٩٧٧

١٤٦ ... النشار [د. علي سامي] : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد

المسلمين للمنطق الارسطاطاليسى ، الطبعة الأولى ، دار

الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٤٧

١٤٧ ... النشار [د. علي سامي] : نشأة الفكر الإسلامى ... دار المعارف

القاهرة سنة ١٩٦٥ ، الطبعة الثالثة ١٠ ، ٢ الطبعة الثانية

دار المعارف ، سنة ١٩٦٤

١٤٨ ... المهمدانى : فرق وطبقات المعتزلة - تحقيق د علي سامي النشار وعصام

الدين محمد علي ، ١٩٧٢

١٤٩ - اليازجي (د. كمال وآخر) : أعلام الفلسفة العربية - طبعة بيروت

سنة ١٩٥٧

١٥٠ - اليسوعي [الأب ريتشارد] : مقدمة التهيد للباقلاني — طبعة

بيروت سنة ١٩٥٧

١٥١ - أشباح [يوسف] : تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين ،

ترجمة محمد عبد الله عنان ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٨

١٥٢ - أمين [د أحمد] : ظهر الإسلام -- أربعة أجزاء ، مكتبة النهضة

المصرية ، القاهرة سنة ١٩٨٢

١٥٣ - بالثيا : تاريخ الفكر الأندلسي - ترجمة د. حسين مؤنس ، طبعة

القاهرة سنة ١١٥٥

١٥٤ - بدوي [د. عبد الرحمن] مؤلفات الغزالي -- الطبعة الثانية ، وكالة

المطبوعات الكويت ، سنة ١٩٧٧

١٥٥ - بدوي [د. عبد الرحمن] : أفلوطين عند العرب - مكتبة النهضة المصرية

القاهرة سنة ١٩٥٥

١٥٦ - بدوي [د. عبد الرحمن] : مذاهب الإسلاميين - جزأين ، دار العلم

للملايين ، بيروت سنة ١٩٧١

١٥٧ - بدوي [د. عبد الرحمن] التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية -

دراسات لبعض المستشرقين ، القاهرة سنة ١٩٤٦

١٥٨ - بدوي [د. عبد الرحمن] : بعث عن الغزالي ومصادره اليونانية - من

مهرجان الغزالي بدمشق - نشرة المجامع الأعلى للآداب ،

طبعة القاهرة ، سنة ١٩٦٢ م - سنة ١٣٨١ هـ .

١٥٩ - بدوي [د. عبد الرحمن] : أرسطو عند العرب - ج ١ تحقيق د. بدوي

الطبعة الاولى ، مكتبة النهضة ، القاهرة سنة ١٩٥٧

١٦٠ - برقلس : حجيج برقلس على قدم العالم - تحقيق د. عبد الرحمن بدوي
ضمن كتاب « الافلاطونية المحدثة عند العرب » مكتبة
النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥

١٦١ - بيرثرل « أنو » : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في
الإسلام - ترجمة د. أبوريده ، ضمن كتاب « مذهب الذرة
عند المسلمين » لبينيس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة
سنة ١٩٤٦

١٦١ - بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين - الترجمة العربية الدكتور عبد
المهدي أبوريده ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة
سنة ١٩٤٦

١٦١ - جبر « د. فريد » : في معجم الغزالي - منشورات الجامعة اللبنانية ،
بيروت ، سنة ١٩٧٠

١٦ - جواد « مصطفى » : بحث عن الغزالي من مهرجان الغزالي بدمشق ،
طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢

١٦ - جوتييه « ايون » : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية - ترجمة د.
محمد يوسف موسى ، دار الكتاب الأهلية ، القاهرة : الطبعة
الأولى سنة ١٩٤٥

١٦ - جولد تسيهر « أجناس » : العقيدة والشرعية في الإسلام - ترجمة
دكتور محمد يوسف موسى ، علي حسن عبد المقادر ،
عبد العزيز عبد الحق ، دار الكتاب المصري ، الطبعة الأولى
القاهرة سنة ١٩٠٦

١٦٧ - حسان بن ثابت (شاعر الرسول) : ديوان حسان بن ثابت - دار صادر ، بيروت سنة ١٩٦١ .

١٦٨ - دنيا (د. سليمان) : مقدمة كتاب (تمهات الفلاسفة) للغزالي - الطبعة السادسة ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٨٠ .

١٦٩ - دنيا (د. سليمان) : تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمه د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، الطبعة الثالثة .. لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٥٤ .

١٧٠ - دنيا (د. سليمان) : التفكير الفلسفي في الإسلام - مكتبة الخانجي ، القاهرة سنة ١٩٦٧ .

١٧١ - دى يور : مادة (سبب) بدائرة المعارف الإسلامية - ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، مجلد ١١ - عدد ٦ من الطبعة القديمة

١٧٢ - دى يور : مادة (زمان) بدائرة المعارف الإسلامية .. ترجمة د. أبو ريده ، مجلد ١٠ - عدد ١٠

١٧٣ - دى فو (كارا) : الفـزالي .. ترجمة عادل زعيتر ، مراجعة محمد عبد الغنى حسن ، دار أحياء الكتب العربية ، القاهرة سنة ١٩٥٩ .

٧٤ - زاده (خوجه) : تمهات الفلاسفة - المطبعة الاعلامية - القاهرة سنة ٣٠٣ هـ .

١٧٥ - زاده (طاش كبرى عصام الدين أحمد بن مصطفى) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة الطبعة الأولى ، جزء ١ سنة ٣٢٨ هـ ، سنة ١٣٢٩ . حيدر آباد الدكن .

١٧٦ - زويم : الفواص واللالى - النسخة العربيه - مطبعة النيل المسيحيه ،

القاهرة سنة ١٩٢٣ .

١٧٧ - سانتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفيه .. نسخه معصوره بمكتبة جامعة

القاهرة فى مجلدين .

١٧٨ - شيخ الأرض (تيسير) : الغزالى - دار الشروق الجديد - بيروت

سنة ١٩٦٠ .

١٧٩ - صبحى (د. أحمد محمود) : فى علم الكلام .. جزئين ، الطبعة الأولى -

دار الكتب الجامعيه . اسكندرية سنة ١٩٧٦ ، الطبعة الثانية ،

دار المعرفة الجامعيه ، اسكندريه سنة ١٩٧٢ ، الطبعة

الثالثة ، مؤسسة الثقافه الجامعيه ، اسكندريه سنة ١٩٧٨ .

الطبعة الرابعه ، مؤسسة الثقافه الجامعيه ، اسكندرية

سنة ١٩٨٢ .

١٨٠ - صليبيا (د. جميل) : من أفلاطون إلى ابن سينا - مطبوعات

المكتبة الكبرى للتأليف والنشر بدمشق .. الطبعة الثالثة

سنة ١٩٥١ .

١٨١ - صليبيا (د. جميل) : تاريخ الفلسفه العربيه - دار الكتاب اللبنانى -

بيروت سنة ١٩٨١ .

١٨٢ - صليبيا (د. جميل) : المعجم الفلسفى - جزءان ، دار الكتاب اللبنانى -

بيروت ، سنة ١٩٨٢ .

٨٣ - عبده (الامام محمد) : حاشيه على شرح الجلال الدوانى على العقائد

العضديه .. الطبعة الأولى ، المطبعة الخيرية القاهرة سنة

١٨٤ - عبده الامام (محمد) : رسالة التوحيد .. نشر الشيخ رشيد رضا ،
دار المعارف القاهرة سنة ١٩٧٧ .

١٨٥ - عثمان (د. عبد الكريم) : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ..
دار الفكر دمشق ، بدون تاريخ

١٨٦ - عبد الباقي [فؤاد] : المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .. دار الشعب ،
العدد رقم ٢٨ ، القاهرة سنة ١٣٧٨ ، سنة ١٩٦٧ .

٨٧ - عبد الجبار [القاضي المعتزلى] : شرح الأصول الخمسة .. تحقيق
د. عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبه .. القاهرة .. سنة ١٩٦٥

١٨٨ - عبد الجبار [القاضي المعتزلى] : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ..
نشرة المجلس الأعلى للثقافة والعلوم الاجتماعيه .. القاهرة .

١٨٩ - عبد الرازق « الاستاذ الشيخ مصطفى » : تمهيد لتاريخ الفلسفه
الإسلاميه .. دار النهضة المصريه .. القاهرة سنة ١٩٦٦ ..
الطبعة الثالثة .

١٩٠ - عفيفى « د. أبو العلا » : نهاية الاقوام فى علم الكلام .. مقالة بمهرجان
الغزالي بدمشق ، نشرة المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة
سنة ١٩٦١

١٩١ - عفيفى « د. أبو العلا » : نظريات الاسلاميين فى الكلمه The Logas
بمجله كلية الآداب .. جامعة القاهرة ، مجلد ٢ ، جزء
نشرة المعهد العلمى الفرنسى ، القاهرة ، سنة ١٩٣٤ .

١٩٢ - عفيفى « د. أبو العلا » : مقدمة رسالة «مشكلة الانوار» للغزالي ..
الهيئه العامه للكتاب ، بيروت سنة ١٩٦٤

١٩٣ - غرابه م « د. حموده » : مقدمة كتاب «اللمع ، للأشعري . طبعة
القاهرة سنة ١٣٧٤ .

١٩٤ - غرابه « د. حموده » : الأشعري - مطبعة الرسالة ، القاهرة ،
سنة ١٩٥٣

١٩٥ - قاسم « د. محمود » : جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته - مكتبة،
الانجلو ، القاهرة ، بدود تاريخ .

١٩٦ - قاسم « د. محمود » : مقدمة كتاب « مناهج الأدلة » لابن رشد -
مكتبة الانجلو ، القاهرة سنة ١٩٦٤

١٩٧ - قزواني « الأب الدكتور / جورج شحاته - لويس جارديه » :
فلسفة المكر الديني بين الإسلام والمسيحية - ترجمة
د. صبحي الصالح ود. فريد جبر ، دار العلم للملايين ،
بيروت ، سنة ١٩٦٩

١٩٨ - كرم « د. يوسف » : العقل والوجود - الطبعة الاولى ، دار
المعارف القاهرة سنة ١٩٥٩

١٩٩ - محمود « د. زكي نجيب » : العقل ودوره في
مذهب أهل السنة مقالة بمجلة الهلال - العدد الحادى عشر ،
سنة ١٩٨٥

٢٠٠ - محمود « د. فوقيه حسين » : مقدمة كتاب «الابانة» للأشعري -
دار الانصار القاهرة سنة ١٩٧٧

٢٠١ - محمود « د. فوقيه حسين » : الجوينى أمام الحرمين - سلسلة
اعلام العرب العدد ٤٠ - الدار القومية للطباعة والنشر ،
القاهرة سنة ١٩٦٤

٢٠٢ — مختار « د. سهير » : التجسيم عند المسلمين .. طبعة الاسكندرية سنة

١٩٧

٢٠٣ — مذكور « د. ابراهيم بيومي » : في الفلسفة الاسلاميه منهج

وتطبيقه .. جزئين ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٨٣

الطبعة الثالثة

٢٠٤ — موسى « د. جلال » : نشأة الاشعرية وتطورها .. دار الكتاب ،

البناني ، بيروت سنة ١٩٨٢

٢٠٥ — موسى « د. محمد يوسف » : بين الدين والفلسفه في رأى ابن رشد

وفلسفة العصر الوسيط .. الطبعة الاولى ، دار المعارف ،

القاهرة سنة ١٩٥٩

٢٠٦ — نيكلسون : في التصوف الإسلامى .. ترجمة د. أبو العلا عفيفى ،

القاهرة سنة ١٩٤٣

٢٠٧ — هويدى « د. يحيى » : دراسات في علم الكلام والفلسفه الإسلاميه

دار الثقافة القاهرة ، سنة ١٩٧٩

٢٠٨ — هويدى « د. يحيى » : مقدمه في الفلسفه العامه .. الطبعة الثانيه ،

دار الثقافة القاهرة سنة ١٩٧٤

٢٠٩ — هويدى « د. يحيى » : تاريخ فلسفه الاسلام في القاره الافريقيه ..

طبعه القاهرة سنة ١٩٦٩

أانيا : المصادر الأجنبية :

- 1 — Affifi (A.E.) : The Mystical Philosophy of Muhy-d
Din Ibn al-a Arabi, Cambridge University
1930.
 - 2 — Allard : Le Problem des Attributs Divins dans
la Doctrine d'Al - Ash'ari et de ses Premiers
Grand's Disiples, Beyrcut 1975.
 - 3 — Arnold : Art (Al-Ash'ari) in Encyclopedia of
Religion and Ethics, Vol. 2.
 - 4 — Corbin (Henri) : Histoire de la Philosophie Islami-
que, Paris 1964.
- وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب ، قام بها نصير مروة وحسن
قبيصى ، وراجعها وقدم لها الامام موسى الصدر والامير عارف تاسر -
بيروت سنة ١٩٦٦ .
- 5 — De Beer (T.J.) . Art (Muslim Philosophy) in
Encyclopedia of Isiam, Vol. 9
 - 6 — Descarte : Re' Poneses aux sizie' mes objections.
 - 7 — Dugat (G.) : Histoire des Philosophie et des The-
ologiens Musulmans , Paris 1878.
 - 8 — Encyclopedlia of Islam : Art (Al-Ghazali) Vol. 1.
 - 9 — Endyolopedia of Religion and Ethics : New York
1937.
 - 10 — Fakhry (Majid) : A History of Islamic Philosophy.

- 11 — Fakhry (Majid) : *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958.
- 12 — Herten (Max) : *Art (Baqilani) in Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 2.
- 13 — Macdonald : *Development of Muslim Theology*, New-York, 1963.
- 14 — Maqdisi (G.) : *Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religions*.
- 15 — Maurice Bucuyges et Michel Allard : *Essai de Chronologie de Œuvres de Al-Ghazali*, Beyrouth 1959.
- 16 — Nicholson : *Studies in Islamic Mysticism*.
- 17 — O'leary (De Lacy) : *Arabic thought and its Place History*, Fourth Edition 1958.
- للكتاب ترجمة عربية قام بها د. تمام حسن وراجعها د. مصطفى حامى -
وزارة الثقافة - القاهرة سنة ١٩٦٢ .
- 18 — Radhakrishnan : *History of Philosophy Eastern and Western*, London 1992.
- 19 — Renan : *Averroes et l'Averroisme*, Paris 1949.
- 20 — Sell (Edward), B.D., D.D., M.A.R.S. : *Art God (Muslim) in Encyclopedia of Religions and Ethics*, Vol. 6.
- 21 — Sharif (M.M.) : *A History of Muslim Philosophy*, Philosophy, Philosophical Congress, Pakistan 1966.

- 22 — Stace (W.T.) : *Mysticism and Philosophy*.
23 — Tritton : *Muslim Theology*, London 1947.
24 — Vaux (Carra De) : *Ghazali*, 1902.
25 — Vaux (Carra De) : *Les Penseurs de l'Islam*, Paris
1920.
26 — Walzer (R.R.) . *Art (Arabic Philosophy) in Encyclo-*
lopedia Britannica. Vol. II, London 1964.
27 — Watt (Montgerry) : *Free Will and Predestination*
in Early Islam, London 1948.
28 — Wensinck (A.J.) : *The Muslim Creed*, Cambridge,
London.

* * *

فهرس

الصفحة

الموضوع

١

٣

٩

تقديم

المقدمة

الفصل الأول

الذات الالهية بين الغزالي والتكلمين

أولا : اثبات الغزالي قدم الباري وبقائه ورده على المعتزلة

٣١

٥٦

٥٦

٦٠

٦١

٦٢

أ - اثبات الاشاعرة

ب - اثبات الغزالي ويتضمن :

د أ ، اثبات قدم الباري

د ب ، اثبات بقاءه ويشمل :

١ - ما ثبت قدمه استحالة عدمه

٢ - رده على المعتزلة القائلون بشيئية المعدم

ثانيا : مشكلة التزيه بين الغزالي والمعتزلة

١ - الجسمية

٢ - الجهة

٣ - الزبوية

ثالثا : وحدانية الله بين الغزالي والملاسلقة

١ - اثبات الاشاعرة واحداً لله

٢٠٧

- ٢ .. اثبات الغزالي الوحشية ٢٣٢
 ٣ .. نقد الغزالي للفلاسفة وموقفه منهم ٢٤١
 ٤ .. نقد ابن رشد لدليل التامع عند الغزالي والاشاعرة ٢٤٨
 ٥ .. نظرية نقدية . ٢٤٤

الفصل الثاني

صفة القدرة عند الغزالي وفي التراث الاشعري

- أولا . اثبات الاشاعرة كونه تعالى قادرا وردهم على المعتزلة ٢٦١
 ثانيا . اثبات الغزالي صفة القدرة له تعالى ٢٨٥
 ١ .. اثباته كونه تعالى قادرا ٢٨٥
 ٢ .. اثبات الغزالي عموم تعاق القدرة الالهية ٢٨٦
 ٣ .. قوته بمقدور بين قادرين خلافا للمعتزلة ٢٨٧
 ٤ .. ابطاله التولد وردّه على المعتزلة ٢٩٠
 ٥ .. مذهب الغزالي في السببية وردّه على الفلاسفة ٢٩١
 ثالثا . نقد ابن رشد للغزالي والاشاعرة ٣٠٠
 رابعا . نظرية نقدية ٣٠٣

الفصل الثالث

صفة الحياة والسمع والبصر عند الغزالي

وتأثيره بالاشاعرة

- أولا . استدلال الغزالي على كون الباري حيا باثبات علمه وقدرته ٣٠٧
 ثانيا . موقف الغزالي من المعتزلة ٣٠٩

ثالثا . اثبات الغزالي كون الباري سميعا بصيرا

٣١٩ ١ — الخلاق أكل من المخلوق

٣٢١ ٢ — رد الغزالي على المعتزلة والفلاسفة

رابعا : الجذور الأشعرية لاثبات الغزالي السمع والبصر والحياة

٣٢٩ للباري ومدى متابعتة لاتجاه الأشعرى

٢٣٣ خامسا : نقد ابن رشد للغزالي والأشاعرة

٣٣٧ سادسا : نظرة نقدية

الفصل الرابع

صفة الارادة الإلهية والعلم الإلهي

عند الغزالي وأصولها الأشعرية

٣٤ أولا : إثبات الغزالي كون الباري تعالى مريداً لأفعاله

٣٤٤ ثانيا : اثبات إمكان صدور حادث عن قديم ورده على الفلاسفة

٣٥١ ثالثا : إثبات الغزالي عموم تعلق الارادة الإلهية خلافا للمعتزلة

٣٦٧ خابعا : اثباته كون الباري مريدا بإرادة

٣٧١ رامسا : اثباته عموم تعلق العلم الإلهي

٣٧٤ سادسا : رد الغزالي على الفلاسفة

سابعا . الاصول الأشعرية لاثبات الغزالي - علم الباري وإرادته

٣٨٦ ومدى متابعتة للمذهب الأشعرى

٤٢٥ ثامنا . نقد ابن رشد للغزالي والأشاعرة

٤٣٨ تاسعا . نظرة نقدية

الفصل الخامس

صفة الكلام عند الغزالي وفي التراث الاشعري

أولا . اثبات الغزالي كون الباري متكلماً بالكلام النفسى ورده على

٤٤٥ الفلاسفة والكرامية

ثانيا . اثباته الكلام النفسى معنى زائد على العلم والاراده خلافا

٤٦٢ للفلاسفة

ثالثا . اثبات الغزالي قدم الكلام النفسى ورواحته وقيامه بذات

٤٦٦ الباري خلافا للمعتزلة

٤٨٢ رابعا . اثباته أن القرآن كلام الله غير مخلوق ورده على المعتزلة

٤٩٥ خامسا : الأصول الفكرية الاشعرية فى بحث الغزالي لصفة الكلام

٥٣١ سادسا : الموقف الاشعري كما يراه ابن تيمية بمنظور نقدى

الفصل السادس

العلاقة بين الذات والصفات عند الغزالي ومدى

تأثره بأئمة الاشاعرة

أولا . حقيقة التوحيد بين الذات والصفات والتمييز بين الذات والصفات

وموقف الغزالي من المعتزلة والفلاسفة

٥٣٧ ١ - تمهيد

٥٧٣ ٢ - موقف الغزالي

٥٧٣ « أ » صفات المعانى زائدة على الذات قائمة بها قديمه

٥٩٣ « ب » صفاته تعالى ليست هى الذات ولا غير الذات

٦١٣ ثانيا : مدى متابعة الغزالي للمدرسة الاشعرية

٦٤٢ ثالثا : الموقف الاشعري برؤى نقديه

٦٥٠ الخاتمة :

ومصادر ومراجع الدراسة

٦٥٩ أولا : المصادر والمراجع العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

٣٨٣ ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

نبذة عن المؤلفة

ولدت فاطمة أحمد رفعت مجد بالاسكندرية في ٦ / ٤ / ١٩٥٨

تدرجت في مراحل التعليم إلى أن التحقت بكلية الآداب .

حصلت على ليسانس آداب سنة ١٩٨٠

حصلت على دبلوم معهد الدراسات العليا الإسلامية نظام سنتين بتقدير
جيد جداً .

وفي نفس المعهد سجلت رسالة لنيل درجة الماجستير ونجحت في تمهيدى
بجيد جداً وأتمت البحث والذي هو الآن بين أيدينا ككتاب .

وتوفيت في ١١ / ٢ / ١٩٨٦ وهى تتأهب للمناقشة ونيل درجة الماجستير
رحمها الله وأثابها .